Monotheistische Philosophie.

Grundgedanke

einer

positiven Philosophie

von

Anton Eberhard.

München, 1861.
Verlag der J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Vorwort.

Die Philosophie ist eine beseligende Lichtgestalt. Wer sie geschaut, verläßt gerne den lauten Markt des Lebens, dient ihr mit frohem Gemüthe und erwartet keinen andern Lohn als das Verständniß ihrer Geheimnisse. Mich beglückte ihr Besuch schon in meiner Jugend, und von dort an kam sie gar oft zu mir und suchte durch anziehende Rede mein Denken für ihre Geheimnisse zu gewinnen. In jüngster Zeit beredete sie mich sogar, jene Ideen der Oeffentlichkeit zu übergeben, die sie mir als Prinzipien eines positiven Wissens mitgetheilt habe. Ich versprach ihr auch das wirklich zu thun, wenn Gott Zeit und Kraft gibt. Da ich aber weiß, daß nur die allgemeine Vernunft die Aussprüche der Philosophie richtig erfaßt, und jeder Mensch doch stets ein Besonderes ist; zudem die Einsamkeit der Studirlampe diese Besonderheit nicht selten bis zur Einseitigkeit steigert; so fand ich für gut, vorerst nur die Grundgedanken meiner Philosophie dem öffentlichen Urtheile zu übergeben, um dadurch gegen Einseitigkeit ihrer Durchführung kräftig geschützt zu werden;

und ich wollte dieß um so mehr, als wohl noch kein Denker gelebt hat, der nicht durch manche Einseitigkeit seiner Ansicht über gewisse Wahrheiten selbst getäuscht worden wäre.

Die unberechenbare Wichtigkeit der Philosophie besonders in unsern Tagen wird das Erscheinen dieser Blätter genehm halten, die sich zum Zwecke gesetzt für eine positive Philosophie hier in gedrängter Kürze die Grundprinzipien auszusprechen. Der denkende Freund der Wahrheit möge deßwegen an ihren Inhalt auch keinen andern Maßstab anlegen als den der objektiven Wahrheit, und nicht jenen einer bloß subjektiven Meinung; zugleich auch in Rücksicht nehmen, daß hier nur Prinzipien vorliegen und nicht ihre Durchführung; doch steht jeder Position ihre Subposition zur Seite, wenn auch oft nur durch ein paar Worte gegeben.

Bonum intellectus est verum.

Auf den Hochalpen am Chiemsee im Monate August 1861.

Eberhard.

Erstes Buch.

Vorhalle der Philosophie.

I.

Die Macht der Philosophie.

Das Volk philosophirt nicht; einem denkenden Volke aber werden die Resultate der Zeitphilosophie zur Grundlage der Anschauung seines Lebens, und darin liegt für jedes Volk die hohe Bedeutung, Segen und Fluch seiner Philosophie. Diese geistige Potenz führt die Völker ihre Wege, völlig unberührt von der vorübergehenden Meinung der Zeit. Denn wenn die Größe der Wirkung geistiger Macht nach der Größe der sie zur Zeit begleitenden Achtung zu bemessen wäre, dann hätte gegenwärtig die Philosophie bei uns bereits jeden Einfluß verloren; doch gerade jetzt wie noch nie ist sie die erste Macht in Europa, und ihre Wirkung wahrhaftig eine großartige.

Viele glauben zwar, die deutsche Philosophie habe einen so weit gehenden Einfluß auf das deutsche Volk niemals erlangt, und auch nicht wohl erlangen können; weil sie in einer Form geschrieben sei, die jedem Uneingeweihten den Zugang wie mit einer Dornhecke verzäune, so daß selbst der Gelehrte nur mühsam den Eingang zu finden wisse. Allein wenn auch diese Bemerkung viel Wahres hat, so urtheilt deßungeachtet jener ganz anders hierüber, der die deutsche Literatur in allen Zweigen ihres Wissens näher kennt; weil er weiß, daß die Resultate der deutschen Philosophie in Millionen Schriften dem deutschen Volke, jedem nach Standesgebühr einfach und verständlich vorgelegt wurden; daß

alle Schriften unserer gelehrtesten Männer in den Prinzipien jener Philosophie geschrieben sind, und daß die Leute minorum gentium zur Stunde noch ihre Waare nur nach diesen Grundsätzen gefertiget zu Markte bringen. Auf solche Weise ist die deutsche Philosophie so vielfach das Gemeingut aller Stände geworden, daß selbst die bevorstehenden Völkerkämpfe unserer Tage in ihrem tiefern Grunde nichts anderes sind, als ein Kampf der Zeitphilosophie mit den Prinzipien einer früheren Weltanschauung. Denn zuletzt ist es die deutsche Philosophie selbst in ihren Prinzipien wie in ihren Repräsentanten, die nur ein Kleindeutschland und ein preußisches Kaiserthum will.

Das sind jedoch nur einige praktische Resultate der deutschen Philosophie auf dem politischen Gebiete des Staates, davon abgesehen, wie sehr sie nach Oben Willkühr und nach Unten Knechtssinn befördert hat; allein auf jenem der Kirche hat sie leicht noch größern Schaden angerichtet, und man ließ sie hier wie dort ganz unangefochten gewähren, als wenn die Kirche jene Macht der Zeitphilosophie noch gar nicht einmal gefühlt hätte. Sie aber vor Allem muß sich mehr um die Philosophie annehmen, als dieß bislang geschehen, soll ihr Einfluß besonders auf die höhern Stände nicht völlig verschwinden; soll nicht die studirende Jugend in hellen Haufen ihre Fahne verlassen; denn wenn auch wahr ist, daß zum Heile nur der Glaube den Menschen führt, so führt ihn vom Heile doch gar Vieles, und dahin gehört besonders eine dem Glauben feindliche Philosophie. Jene fromme Trägheit, die ihr Nichtsthun durch die Verheißung des Herrn entschuldiget, er werde seine Kirche nicht verlassen, hat sicherlich kein Recht auf diese Hilfe sich zu berufen. Wissen wir ja doch, wie ein junger Mensch so leicht seinem Glauben entfremdet wird. Der Unter-

richt in der Religion fällt in die Jahre der Jugend. Gerade die erhabensten Prinzipien unseres Daseins und Lebens werden da zwar mitgetheilt, jedoch nur wenig verstanden. Nun stürmt man hinaus in's Leben. Man sieht, man hört, man liest, man denkt, man thut, man wünscht ganz Anderes, als der kindliche Glaube gelehrt hat. Der innere Zwiespalt ist nun da, der Friede ging davon; so aber kann man, und so will man nicht leben. Was ist zu thun? Man wählt sich einen Standpunkt, auf dem all jene Widersprüche sich versöhnen. Der denkende Mann geht jetzt entschieden mit den Prinzipien seiner Philosophie, mit den Grundsätzen seines Lebens an seinen Glauben heran und findet, daß er hier Einiges schon nicht mehr glaubt, Anderes sogar verachtet, und wieder Anderes bereits gänzlich verlassen hat. Was ist hier weiter zu thun, als nach den Prinzipien seiner Philosophie sich auch seine Religion zu Recht zu legen. Und gewiß nur jener vermag in solcher Lage den positiven Glauben rein zu bewahren, dessen philosophische Prinzipien seine Glaubenslehre wenigstens doch als möglich anerkennen. Allein die deutsche Philosophie hat solche Conzession dem Christenthume noch nie gemacht. Daher wohl erklärbar, warum so viele in unserer Mitte, und darunter selbst bessere Naturen alles Interesse für ihren Glauben verlieren. Um dieses zu bewahren, müßte man viel tiefere Kenntnisse des Christenthums besitzen, als jene haben. Wohl verstehen sie auch das nicht, was sie jetzt angenommen; aber sie haben doch einen Schein des Verständnisses, und manchmal sogar einen sehr glänzenden, und das genügt ihnen; denn solche Männer wollen zunächst nicht mehr glauben sondern wissen. Und doch wird man selbst keinen Gelehrten finden, dessen Wissen so weit reicht als sein Glauben, auch dann nicht, wenn er etwa gar nichts glaubt.

Will nun die Kirche ihren frühern Einfluß auf die Völker Europa's zum Theil wieder gewinnen, so ist das nur unter zweifacher Bedingung möglich: sie muß vorerst eine positive Philosophie schaffen, und dann muß sie auf dem Gebiete der freien Wissenschaften mit der gelehrten Welt nicht bloß gleichen Schritt halten, sondern gewissermaßen voranstehen. Da aber die Philosophie zu ihrer materiellen Grundlage sowie zu ihrem Ausgangspunkte die Naturwissenschaften hat; so kann dort schon vorweg von einer fruchtbaren Philosophie völlig keine Rede mehr sein, wo jene vernachlässigt werden. Befremden muß es daher, daß gegenwärtig die Theologie gerade diese Wissenschaften so wenig pflegt, und ist sie doch durch ihre eigene Studien auf selbe hingewiesen; denn schon das erste Blatt der Bibel verlangt einen gelehrten Geologen und Geognosten zugleich. Dann sind es besonders die Naturwissenschaften, die den Glauben bekämpfen, und ihnen nun bloß das Dogma entgegenhalten, wäre ein Zeugniß der Unwissenheit und der Verkennung des ganzen Standpunktes zum großen Nachtheile der Kirche, da hier nicht das objektive und unveränderliche, sondern das subjektiv gewordene Dogma die Kirche bildet. Nicht wenige, in den Naturwissenschaften hervorragende Geister, sprechen zwar von einem Gesetze der Natur, sind aber in der Philosophie so völlig ohne Licht und Wissen, daß sie nicht begreifen, es könne wie im Geisterreiche, so auch im Naturreiche von einem Gesetze ohne Gesetzgeber keine Rede sein; sie sehen eben nicht ein, daß das Blinde nicht der Vater des Sehenden sein kann; jedoch das verstehen sie vortrefflich, diese ihre Unkenntniß in einen glänzenden Schein von Wissenschaft einzukleiden und zu verbergen, und die Versicherung herausfühlen zu lassen, daß man das überhaupt nicht wissen könne, was sie nicht

wissen, und daß die Natur keine andere Sprache rede als wie sie durch ihr Verständniß gesprochen habe. Grund genug für die Theologie das Studium der genannten Wissenschaften alles Ernstes wie früher wieder zur Hand zu nehmen.

Gebt den Deutschen einen Albertus Magnus unserer Zeit mit seinem Einflusse, und solche Männer jener Tage, und die politische wie religiöse Physiognomie dieses Volkes wird dann bald wieder jenen erhabenen Zug an sich tragen, der ganz Europa so ehrwürdig war. Die Deutschen werden wieder groß in Thaten sein, wenn sie groß in Gesinnung geworden. Das Mittelalter war in seiner Art groß, aber nur durch seine religiöse Grundlage. Die hielt jedoch nur so lange hin, als die Philosophie mit dem Glauben Hand in Hand das Leben der Völker umschlang. Die Theologie blieb sich gleich als Dogma, wenn auch nicht ihre Behandlung; als aber die Philosophie anders geworden, änderte sich auch das Volk und seine religiöse Anschauung; denn auch der gemeine Mann prüft an seiner ihm eigenen Philosophie seinen Glauben. Es sind gewisse Grundsätze, nach denen er lebt und betet.

Gesunde positive Philosophie ist daher allerdings für den Staat, für die Bildung eines ganzen Volkes von unberechenbarer Wichtigkeit. Philosophisches Wissen ist principielles Wissen. Wo also philosophische Bildung fehlt, da ist nur mehr Oberflächlichkeit der Wissenschaft und des Lebens, und Männer eines weitschauenden Blickes und eines prophetischen Urtheils zum Wohle der Völker wird man da nicht leicht finden. Gebildete Männer von Charakter erzieht nur philosophisches Wissen. Wo in höhern Kreisen des Lebens tiefere Prinzipien einer positiven Philosophie fehlen, da ist vielfach nur mehr Geringschätzung des Heiligen, die

dann auch das Volk ergreift, und daher die Erschlaffung jener Volkskraft, aus der edle Charaktere noch stets hervorgegangen sind; denn das Edle ist nicht aus dem Lehm des Profanen geformt, sondern aus dem Golde des Heiligen. Gesundes kräftiges Wollen setzt ein gesundes kräftiges Denken voraus, und das lehrt eine positive, das Christenthum anerkennende Philosophie. Daher ist ihr Studium eine Lebensfrage des Staates auf dem Gebiete der höhern Erziehung.

In Bayern hat man aber für philosophische Studien kaum so viel Zeit mehr gelassen, daß der Studierende auch nur den Registerinhalt eines jeden Buches der verschiedenen Disziplinen dieser Wissenschaft zu lesen vermag, und damit will man all jenen Anforderungen genügen, welche heute die Wissenschaft an ihre Jünger im Namen des künftigen Berufes machen muß, sollen nicht die Interessen des Staates und der Kirche, sowie jene des öffentlichen Lebens gleichmäßig geschädiget werden. Soll etwa heute völlig keine Philosophie mehr sein, weil die letzte falsche Wege gegangen? Nach Kant zwar ist Philosophie eigentlich ein ganz unnothwendig Ding; denn die theoretische Vernunft weiß nichts von allem, was über die Sinne hinausliegt, und die praktische ist bloß gemeiner Hausverstand für Moral. Nach ihm gibt es eigentlich kein Wissen, sondern nur ein Glauben. Da ist es dann Sache des Jakobi, das philosophische Zepter zu führen, und solche Philosophie bedarf allerdings keiner philosophischen Studien. Soll vielleicht die Philosophie das selbst büßen, was die deutschen Philosophen gesündiget haben? Was die Philosophie zum Uebel gethan, das kann nur wieder durch Philosophie zum Guten gewendet werden. Dieses Gift hat sein Heilmittel nur in sich selbst. Gerade deßwegen, weil die Philosophie auf Abwege

gerathen und alle Geister nach sich zieht, muß jetzt auf diesem Gebiete Kraft und Eifer vermehrt werden.

II.

Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie.

Man hat früher gesagt, die Philosophie sei die Magd der Theologie. Diese Bezeichnung hatte jedoch damals jenen gemeinen Sinn nicht, den man ihr später und jetzt gewöhnlich beizulegen pflegt. Es wollte damit nur ausgesprochen sein, auch die Philosophie soll im Dienste Gottes stehen. Wohl kann man nicht in Abrede stellen, daß es im Mittelalter eine selbstständige Philosophie nicht gab; weil man den Weg wieder verlassen hatte, den der große Anselm vorgezeichnet, indem er selbstständig zu philosophiren anfing. Erst Cartesius stellte die Philosophie wieder auf eigene Füße und von ihm an geht sie bis heute noch auch ihre eigenen Wege, tritt aber in ihren Resultaten der Theologie stets feindlich entgegen. Diese Befeindung ist von großem Nachtheil wie für die Wissenschaft, so auch für das Leben, und um so mehr zu beklagen, als ihr doch nur gegenseitiges Mißverständniß zur Grundlage dient. Es mag daher nicht ungeeignet erscheinen, für besseres Verständiß unter heller Sehenden auch hier ein Wort der Ausgleichung niederzulegen.

Vorerst ist völlig von selbst klar, daß die Philosophie von der Theologie unabhängig ist und sein muß, da sie ihr Wissen nur auf Vernunftprinzipien gründet, und nicht auf Prinzipien des Glaubens, so daß ein solches Wissen, das noch auf eine andere Grundlage als auf Vernunftprinzipien sich stützt, nicht mehr Philosophie sein kann. Auch ist es ein nothwendiges Merkmal

der Wahrheit, daß sie nur Eine, und deßwegen in sich selbst einig ist nach dem Satze des Widerspruches. Folglich können Philosophie und Theologie darin wenigstens sich nicht widersprechen, was sie gegenseitig als objective Wahrheit besitzen. Allein wenn sie sich denn doch widersprechen, auf welcher Seite befindet sich dann die Wahrheit? Vom Standpunkte des Protestantismus läßt sich diese Frage im Allgemeinen gar nicht beantworten; denn es kann dort philosophisch wahr sein, was dogmatisch falsch ist, und auch umgekehrt. Hegel sagt: Die Wiederherstellung der ächten Kirchenlehre muß von der Philosophie ausgehen. — Vom katholischen Standpunkte dagegen ist obige Frage leicht beantwortet; denn das katholische Dogma ist dem Katholiken Wahrheit schlechthin. Nur darf der Theolog nicht glauben, daß Widerspruch gegen das Dogma auch da schon vorliege, wo dieser nur gegen seine persönliche Meinung besteht. Und der Philosoph dagegen hat zu bedenken, daß gründliches Wissen schon manchen vermeintlichen Widerspruch besonders auf dem Gebiete der Naturwissenschaften dem Glauben gegenüber gehoben hat, und vielleicht auch dießmal ein tieferer Blick die scheinbare Differenz auszugleichen vermag. So hat man gemeint, es sei gegen die Prinzipien der Naturgesetze, wenn Josue der Sonne Stillstand gebietet, um den Tag zu verlängern, als wenn die Bewegung der Erde um ihre Achse nicht auch von der Bewegung der Sonne abhängig wäre. Aehnlich hat man auch dem Bestande der Erde eine Unzahl von Jahrtausenden zugetheilt. Auch diese Ansicht ist gleichfalls nicht gegen das Dogma, wenn man solch' lange Zeit in jene Periode der Erde verlegt, wo sie von Menschen noch nicht bewohnt war; daß aber das Alter der von Menschen bewohnten Erde mit der Angabe der Bibel übereinstimmt,

hat gründliche Naturwissenschaft genügend anerkannt. So mag es auf diesem Gebiete noch oft kommen; daher ist hier gegenseitig erste Pflicht, vorschnelles Urtheil so lange zurückzuhalten, bis allseitige Studien die volle Wahrheit unzweideutig zu Tage gestellt haben.

Wenn aber das katholische Dogma, wie wir gesagt, die Wahrheit schlechthin ist, wie ist dann Philosophie im Katholizismus überhaupt noch möglich? Und wie wäre sie so selbstständig? Der Protestantismus glaubt freilich geradezu, daß im Katholizismus Philosophie, und namentlich selbstständige Philosophie ganz unmöglich sei. Diese Meinung ist jedoch so oberflächlich, daß wenigstens ein Gelehrter sie niemals theilen sollte. Hat ja die Philosophie wie bekannt ihre Objekte vielfach nicht bloß mit der Theologie, sondern auch mit andern Disziplinen, wie mit der Physik und Mathematik gemein. Sie wird aber in ihrem Forschen von diesen nicht gehindert, obschon die Mathematik sogar ihre unfehlbaren Dogmen hat. Wenn Philosophie das Wissen aus Vernunftprinzipien ist, so müßte man annehmen, daß das katholische Dogma die Vernunftprinzipien selbst zerstöre, wenn es freies Philosophiren unmöglich machen sollte. Allein soweit ich Philosoph bin und philosophire, gibt es für mich kein Dogma, keine Theologie, und kann keine geben; denn hier steht mein Denken auf einem ganz andern Boden. Das sollte jedem denkenden Geiste von selbst klar sein. Nur für das Resultat meines Philosophirens gibt es ein Dogma im Sinne einer Kritik meiner Ansicht, wovon später noch die Rede sein wird.

Wie kann ich aber frei philosophiren, wenn ich denn doch stets auf das Dogma zu sehen habe? Die Unterscheidung zwischen freier und unfreier Philosophie ist eben nur unbegründete Willkühr. Es gibt nur eine freie Philosophie; denn die sogenannte

unfreie ist schon keine Philosophie mehr. Sonach muß ich als Katholik entweder frei, d. h. ohne Rücksicht auf jedes Dogma philosophiren oder gar nicht, d. h. ich muß eben so wie der Protestantismus mein philosophisches Wissen nur aus Vernunftprinzipien herleiten, die zunächst doch allen Menschen gemein sind, denn nur das heißt philosophiren. So nun auch die Sache gefaßt, scheint es deßungeachtet doch noch nothwendig zu sein, daß die Philosophie den ganzen Lehrinhalt der Theologie sich zum Verständnisse, d. h. zum Vernunftwissen erhebe, soll sie letzterer gegenüber noch Bedeutung und Ebenbürtigkeit haben. So denken sich zwar viele das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Sie haben aber gar sehr unrecht und die Resultate ihres Forschens beweisen auch ihr Unrecht. Könnte der positive Glaubensinhalt in Vernunftwissen umgewandelt werden, so setzte er nur mehr Vernunft, nicht aber Gnade voraus, und es bliebe unerklärbar, warum wir nicht alle Einen Glauben haben, da wir doch alle Eine Vernunft besitzen. Freilich sind wir bisher auch darüber noch nicht einig geworden, was die Vernunft wirklich weiß und wissen kann. Der Grund hievon liegt aber nicht in der Philosophie, sondern in den Philosophen. Die Annahme, daß die Philosophie den Glaubensinhalt zum philosophischen Verständnisse bringen müsse, setzt auch voraus, daß der Mensch durch seine Vernunft auch das a priori wissen könne, was ganz allein That des freien göttlichen Willens ist. Allein noch kein Philosoph, der diesen Namen verdient, hat den Menschen für das höchste Geistwesen gehalten. Gibt es aber einen höhern Geist als der Mensch ist, so besitzt er auch nothwendig ein höheres Wissen und kann demzufolge dem Menschen Wahrheiten mittheilen, die dessen Verständniß übersteigen; nicht daß sie die Vernunft absolut übersteigen,

sondern nur in so fern als für jetzt die nothwendigen Erkenntnißformen, die Begriffe, dem Verstande fehlen. So ist es gegenwärtig dem Menschen geradezu unmöglich von dem Wesen eines Geistes, oder von dem Wesen eines Dinges an sich einen konkreten Begriff zu haben. In dieses Gebiet gehören viele Gegenstände des Glaubens, die schon ihrem Begriffe nach der gegenwärtigen Erkenntniß des Menschen unzugänglich sind. Von solchen Dingen hat der Mensch zunächst nur ein negatives Wissen, und ein positives bloß in so weit, als sie mit anderweitiger positiver Erkenntniß im nothwendigen Zusammenhange stehen, und für sie das Prinzip des zureichenden Grundes Anwendung findet. An sich sind sie Gegenstand des Glaubens. Der Glaube hat demnach Wahrheiten zweifacher Art. Solche, welche die Philosophie a priori, d. h. aus Vernunftprinzipien nicht bestimmen kann, sie aber durch ihre Vernunftprinzipien als Wahrheit anzuerkennen vermag, wenn sie ihr mitgetheilt werden; dann solche, welche sie bloß durch ihre Erkenntnißprinzipien als Wahrheit auch dann nicht anzuerkennen vermag, wenn sie ihr auch mitgetheilt werden, und das einfach aus dem Grunde, weil all unser Erkennen durch die Phantasie vermittelt wird, und uns daher von jenen Ideen, die gar kein Abbild in der Empirie statuirt haben, eine Erkenntniß vielmehr eine Anerkennung, daß sie als reale Wahrheit existiren, eine Unmöglichkeit ist; es liegt das über der Idee des relativen Seins und seinem Verhältnisse zum Absoluten, und weil die Ideen in unserem Sinne etwas Reales in uns sind, so können uns die Ideen des Glaubens auch nur durch die Realität des Glaubens, durch die Gnade potentiell mitgetheilt werden. Glauben ist nur da möglich, wo gesunder Menschenverstand ist. Der Glaubensinhalt scheint aber oft gegen den gesunden Men-

schenverstand zu sein, weil er über denselben hinausgeht. Hier ist eine Lücke zwischen Erkennen und Sein, die der Menschengeist nicht mehr ausfüllen kann. Wir glauben, daß Christus Gott und Mensch sei. Wenn wir einem Andern alle Gründe dieses Glaubens mittheilen, so gibt er uns zur Antwort: ich kann es nicht glauben, und sagt dieß mit aller Ehrlichkeit und Wahrheit, denn er kann es wirklich nicht glauben.

Es besteht daher auch philosophisch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem, was der Mensch als fides humana, und dem, was er als fides divina glaubt, nicht bloß in Bezug auf Inhalt sondern auch in Bezug auf das Erkenntnißvermögen. Die negative Philosophie hat von dieser Thatsache freilich kaum eine Ahnung. Christ wird man nur durch Geburt aus dem Geiste, Mohamedaner kann man aus freiem Willen werden. — Deßwegen aber, weil die Philosophie die Glaubenslehren bis auf wenige Hauptwahrheiten stehen lassen muß, ist derselben von ihrer Unabhängigkeit und von ihrer Würde doch nichts entzogen; denn ihr Vorzug besteht zunächst im philosophischen Wissen. Und von diesem Standpunkte allein muß die Philosophie betrachtet werden. Von da aus ist sie groß, und hätte sie auch nur einen einzigen Satz des höhern Wissens aufzuweisen. So ist sie die Prophezie der Vernunft, das Schauen dessen, was dem gewöhnlichen Verstande noch als verborgen und wie ein Abwesendes erscheint.

Dann hat die Philosophie auch den Vorzug, daß sie der wissenschaftlichen Theologie zur Grundlage dient, und diese ohne jene gar nicht möglich ist; denn sie gibt ihr nicht bloß die wissenschaftliche Form, sondern auch das wissenschaftliche Verständniß, das spekulative Ferment, und das ist ihre große Bedeutung für die Theologie. Wo der Theologie dieses Ferment fehlt, wie in un-

sern Tagen, da verliert sie ihren Einfluß völlig auf das Leben der denkenden Welt. Das Vielwissen der Theologie affektiren zu wollen, ist philosophische Eitelkeit, die nicht bedenkt, daß jener, der bloß glaubt und auch Alles glaubt, doch noch sehr unwissend sein kann. Die Philosophie ist groß durch die Form ihres Wissens, durch die Beantwortung der wichtigsten und tiefsten Fragen des Lebens bloß aus Vernunftprinzipien; denn das Wissen ist die ausgeprägte Form des Geistes. Der Philosoph weiß es, daß ein Gott ist; der Theolog glaubt es, und das ist noch kein Wissen, selbst dann nicht, wenn er auch von seinem Glauben wissenschaftlich Rechenschaft geben kann, da dieß nur aus den Prinzipien des Glaubens und der Geschichte göttlicher Thatsachen geschieht, was noch weithin kein philosophisches Wissen genannt werden kann, obwohl der Inhalt mehr ist als Philosophie. Wenn nach dieser Seite hin die Philosophie Vorzüge vor der Theologie hat; so kann sie dagegen den Umfang und die Gewißheit in vielen ihrer Fragen nicht erreichen, wie sie der Theologie eigen sind, die sich von der Philosophie, dem Gesagten zufolge formell, graduell und potenziell unterscheidet. Formell, weil die Philosophie ihren Inhalt in Form des Wissens aus Vernunftprinzipien besitzt, die Theologie in der des Glaubens nach den Prinzipien der Offenbarung; graduell, weil die Philosophie bloß auf die Denkkraft des Geistes gestützt ihr Wissen anstrebt, die Theologie dagegen zur subjektiven Annahme ihres Lehrinhaltes auch der Gnade bedarf; und potenziell, weil die Philosophie nur den Inhalt ihrer Vernunftideen entwickelt und weiter nicht gehen kann, die Theologie aber, die nicht so sehr ein Wissen, als vielmehr ein Empfangen von anderem Wissen, ein Hören und Annehmen ist, kann Thatsachen und Ideen als ein ihr Mitgetheiltes besitzen, die weit über die Denk-

schöpfungen unseres Geistes hinausreichen; denn wie sich das Kind zum Gelehrten verhält, so vielleicht verhält sich der Mensch zur Geisterwelt, das Dießseits zum Jenseits, doch das Wirken der Gnade noch abgerechnet.

III.

Die Philosophie und die römische Censur.

Kaum hat ein katholischer Philosoph nur mäßigen Gebrauch von freier Spekulation gemacht, so erhebt sich schon die römische Censur gegen ihn, und verdammt seine Arbeit. Wie wäre da eine freie Philosophie möglich? Die philosophischen Systeme von Kant, Fichte, Schelling und Hegel waren doch gewiß freie Philosophie? Die Wissenschaft hat sie gerichtet, und als unhaltbar verurtheilt. Dasselbe und nichts anderes hätte die römische Censur auch gethan, nur viel schneller; wenn sie in der Lage gewesen, über genannte Systeme ein Urtheil abzugeben.

Die römische Censur hindert das freie Philosophiren nicht, und kann dieß auch nicht; sobald aber das Resultat eines Denkers der Welt vorliegt, ist sie dem Katholiken gegenüber unter Umständen verpflichtet und stets berechtiget, ihr Urtheil auszusprechen; und ihr Urtheil, so weit es eben ihren Standpunkt betrifft, den des Glaubens, ist zuverläßig und unwandelbar; denn sie urtheilt nicht nach irgend einem philosophischen Systeme, d. h. nach irgend einer bloß subjektiven Ansicht, sondern nach der Wahrheit schlechthin. Was aber aller Welt erlaubt ist, kann auch der römischen Censur nicht übel genommen werden. Es verräth wenig Kenntniß über den wahren Standpunkt dieser Sache, wenn Ge-

lehrte gegen die römische Censur so viel Staub in die Lüfte werfen, statt froh zu sein, nun doch gewiß zu wissen, daß man einen Irrweg eingeschlagen habe, falls jene Censur einen solchen nachgewiesen, und jetzt mit neuem Muthe daranzugehen, den rechten Pfad aufzufinden; denn die Censur macht ja das System oder den einzelnen Begriff nicht falsch und unhaltbar, sondern sie zeigt es nur als solches auf, und später würde die gelehrte Welt ganz dasselbe thun, wenn es auch die römische Censur nicht gethan hätte, da noch nie etwas vor dem Forum der Wissenschaft bestanden, was die römische Censur verworfen hat. Das Verfahren Rom's hierin verkürzt nur die Abwege des Irrthums, und erspart selbst viele Verirrungen; ist daher nicht Geistesknechtung sondern Schutz dagegen; denn auch auf diesem Gebiete des Geistes verhält es sich wie auf dem Gebiete der Moral. Moralisch frei ist der Geist dann, wenn er ohne Sünde lebt, und wissenschaftlich frei, wenn ihn kein Irrthum gefangen hält. Wahre Freiheit der Wissenschaft ist Freiheit vom Irrthum, und dafür kämpft die römische Censur im Namen ihres Amtes, da sie hier keinen andern Zweck hat, als die absolute, die allgemeine Vernunft zur Geltung zu bringen. Nicht dem subjektiven Streben tritt sie entgegen, sondern nur jener subjektiven Ansicht, die als die allgemeine sich geltend machen will, und doch der höhern allgemeinen Vernunft widerspricht.

In diesem Streben aber der genannten Censur liegt eine tiefe philosophische Wahrheit. Schon Heraklit von Ephesus sagte, die Vernunft des Menschen sei nur insofern Richterin der Wahrheit, als sie die allgemeine Vernunft repräsentire. Ohne Zweifel hat der Schöpfer das Menschengeschlecht mit einem gewissen Maaße der Vernunft ausgestattet, die ihre bestimmte Funktionen hat, und dadurch auch sichere Resultate ihres Thuns liefern kann,

d. h. nicht in Irrthum fallen muß. Der Irrthum ist von diesem Standpunkte aus ein Abfall von der allgemeinen Menschenvernunft, eine nur persönliche Anschauung. Jener Philosoph wird daher der Wahrheit am nächsten kommen, dem es gelingt, von aller bloß persönlichen Meinung abzusehen, und die Aussprüche der allgemeinen Vernunft bei sich selbst zur Geltung zu bringen. Das Persönliche ist hier als Abfall von dem Allgemeinen das Sündhafte und Irrthümliche; das Allgemeine ist das Normale und Wahre. Das Christenthum ist Gnade und Wahrheit. So weit es Wahrheit ist, will es den denkenden Geist aus den Fesseln seiner beschränkten Selbstheit erlösen, und ihn durch die Aufnahme in die allgemeine Wahrheit zu einer höhern Freiheit erziehen, d. h. über die persönliche Beschränktheit der bloß eigenen Meinung ihn erheben; denn die Kirche ist die Synthese des endlichen und unendlichen Wissens in Form des denkenden Glaubens.

In diesem Sinne nun übt Rom seine Censur im Namen der allgemeinen Wahrheit, der Wahrheit schlechthin, wie wir später noch zeigen werden und hiemit kann der Freund der Wahrheit auch zufrieden sein.

IV.

Die Philosophie und der Katholizismus.

Der Norden Deutschlands und der Protestantismus nehmen Wissenschaft und Philosophie für sich gleichsam allein in Anspruch. So sagt Fichte: Verstand in Anwendung auf das Christenthum und Protestantismus ist ganz dasselbe; daher der moderne Philosoph und Gelehrte nothwendig ein Protestant ist. Dieselbe Ansicht finden wir auch bei Hegel ausgesprochen: Die große Form des

Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophen, Kant, Jakobi und Fichte, erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens, und es religiös angesehen, des Protestantismus. — Und wirklich kann man nicht ganz in Abrede stellen, daß die deutsche Philosophie in gewissem Sinne protestantisch sei; denn sie ist Subjektivismus, und das ist auch das Prinzip des Protestantismus, das sich jedoch auf beiden Gebieten nur als Prinzip der Negation zu erweisen vermochte. Jene nordische Meinung hat aber auch noch insofern Wahrheit und große Bedeutung, als der Katholizismus in Deutschland bislang die höhere Wissenschaft wirklich nur sehr nachläßig behandelte, und dadurch zu der Geringschätzung Mitveranlassung gab, von welcher Fichte wie aus dem Leben gesprochen ganz richtig bemerkt: Wir verachten uns unter einander. Der Vornehme zieht unbedingt die französische oder englische Literatur vor. Und dann — welcher Protestant erstreckt so leicht seinen Begriff von deutscher Literatur auch über das Katholische? —

Durch solche Aussprüche ist freilich völlig prinzipiell erklärt, daß der Katholizismus ein Hinderniß der Wissenschaft, und namentlich der freien Philosophie sei, wie auch Jakobi meint, wenn er sagt: Trotz aller Unzulänglichkeit der Philosophie muß man doch immerfort philosophiren, dieß oder katholisch werden — es gibt kein Drittes. Ganz richtig: die deutsche Philosophie ist ein sicherer Talisman gegen Katholizismus, und auf der Seele getragen auch gegen Christenthum. Würden wir zur Widerlegung solcher Ansicht bloß auf die Leistungen der katholischen Gelehrten vor und nach der Reformation hinweisen, so müßte das dem genügen, der hierüber urtheilsfähig ist; wir wollen aber auf jenen schon so oft erhobenen Vorwurf, und gerade aus dem Standpunkte der Philosophie etwas tiefer eingehen.

Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß in der katholischen Kirche die Philosophie als solche völlig nie besonders gepflegt wurde. Und hierin hat sie eine besondere Verwandtschaft mit dem Judenthume, und nicht ohne Grund. Auch das Judenthum hatte keine Philosophen; denn der Philosoph Philo war doch eigentlich schon kein Jude mehr. Woraus erklären wir aber diese etwas sonderbare Erscheinung? Ganz einfach aus dem Bedürfnisse der Philosophie selbst. Der Mensch ist nur für das thätig, wofür er Bedürfnisse hat. Aristoteles meinte zwar die Menschen hätten aus Verwunderung zu philosophiren angefangen. Er mag recht haben von jener Philosophie, die nur Naturwissenschaft war, wie in ihrem Anfange bei den Griechen. Tiefer faßt Hegel diese Sache, wo er dem Philosophen Reinhold vorwirft: er erkenne in dem Materialismus in Deutschland nichts von dem ächten philosophischen Bedürfniß, die Entzweiung der Form von Geist und Materie aufzuheben. Dieses Bedürfniß geht schon weit über Verwunderung hinaus. Einen noch tiefern Grund und den letzten gibt Schelling an, wenn er irgendwo meint, wer die Einfalt des Glaubens nicht mehr finden kann, der muß gleichwohl die Räthsel der Philosophie lösen. Und so ist es auch. Im Katholizismus, wo noch Glauben und dadurch Einheit mit Gott im Bewußtsein erhalten ist, hat die Philosophie keine innere Nöthigung; dagegen im Protestantismus, wo oft Beides fehlt, zwingt die Noth zum philosophiren. Der Glaube ist die vollkommenste Versöhnung zwischen Vernunft und Verstand, zwischen Endlichem und Unendlichem, und dadurch süßer Friede des Geistes.

Was die Philosophie mit großer Anstrengung erst sucht in ihren erhabensten Fragen, das hat der Glaube schon in harmloser Ruhe und noch weit mehr. Das ist nun der einfache Grund,

warum das Judenthum gar keine Philosophie hatte, und der Katholizismus sie weniger pflegt als der Protestantismus. Hier gilt, was schon Platon in seinem Gastmahle gesagt hat: Keiner der Götter philosophirt oder begehrt weise zu werden, denn er ist es schon. Auch wer sonst wahrhaft weise ist, philosophirt nicht, wie auch Unwissende nicht philosophiren. — Wer daher nicht glaubt, daß er etwas nöthig habe, der trägt auch kein Verlangen nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.

Der Protestantismus hat seinen Glaubensinhalt in Rationalismus und Philosophismus aufgelöst wie Fichte sagt: In unserer Zeit ist der historische Glaube verschwunden, und er bedarf der Verstandesform für seinen Inhalt. Daher nun auch bei ihm das große Bedürfniß nach Philosophie. Der gläubige Katholik kennt zwar dieses Bedürfniß nicht; deßungeachtet aber soll er besonders in unserer Zeit aus mehr als einem Grunde die Studien der Philosophie mit Vorliebe pflegen, eingedenk der Worte seines großen Anselm: Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu sein, wenn wir fest im Glauben sind, und suchen nicht auch das zu begreifen, was wir glauben. Der politische Radikalismus schmäht den Katholizismus als ein Hinderniß der freien Entwicklung der Völker, und die glaubensfeindliche Wissenschaft schmäht ihn als ein Hinderniß der freien Entwicklung der Geister. Beide thun freilich unrecht, und nicht bloß einzelne Menschen, sondern die Geschichte der ganzen europäischen Völkerbildung bezeugen ihr Unrecht. Niemand aber frägt die Vergangenheit, sondern der Eindruck der Gegenwart bestimmt die öffentliche Meinung, und die gegenwärtig mehrfache Nachlässigkeit der Katholiken auf dem Gebiete der Wissenschaft zieht ihnen vor Kurzsichtigen jene scheinbare Schmach zu, als wäre wissenschaftliche Unmündigkeit die Zwillingsschwester

ihres Glaubens. Nun scheint es aber besonders der Philosophie vorbehalten zu sein, solche Mißkennung in der edelsten Weise zu rächen. Der Protestantismus hat zwar bisher Großes geleistet auf dem Gebiete der Philosophie, jedoch eine positive Philosophie zu schaffen vermochte er nicht, und gerade darin liegt für den philosophirenden Katholiken eine Aufforderung mehr, dieser Wissenschaft nun all seine Kraft zuzuwenden, und den Versuch zu machen, ob es ihm gelinge, eine positive Philosophie zu begründen; denn weit entfernt, daß der Katholizismus ein Hinderniß für freie Philosophie wäre, trifft vielleicht jener Vorwurf vielmehr den Protestantismus, wenn eben nur von positiver Philosophie die Rede ist. Er rühmt sich zwar seiner Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt, wie Hegel sich ausdrückt; allein gerade in der Philosophie ist es der Subjektivität unmöglich, zu wahrer Positivität zu gelangen; denn das philosophisch Positive ist das Allgemeine und Objektive, und das liegt im Katholizismus, da die Katholizität seiner Lehre eben darin besteht, daß in ihr nichts Subjektives sich findet, sondern nur das Allgemeine, das rein Objektive, die Wahrheit schlechthin. Und solche Prinzipien sind gewiß keine schlechtere Vorschule zu einer positiven Philosophie als der subjektive Protestantismus.

Also nicht der Katholizismus als solcher, sondern nur die Nachlässigkeit der Katholiken trägt die Schuld, wenn in der katholischen Kirche zur Zeit weniger wissenschaftliche Thätigkeit sichtbar ist als im Protestantismus. Uebrigens ist die Wissenschaft Sache des Talentes und der Studien, und nicht eine Zugabe irgend welcher Confession. Doch auch wahr, in der Hand des Protestanten wird Alles, besonders die Wissenschaft Verherrlichung des

Protestantismus; der Katholik aber steht leider nur zu oft mit verschämter Simplizität vor der unaussprechlichen Erhabenheit und Schönheit seiner Sache, weiß jedoch damit nichts recht anzufangen, und weiß dann auch nicht, was er eigentlich hat. Er kommt vom Aeußern gar oft nicht zum Innern, und beachtet ob der Fülle und Sicherheit des Allgemeinen den Mangel und die Gefahr des Einzelnen nicht genügend. Eine gewisse geistige Trägheit ist nicht selten ein Grundzug seines Wesens; er bedarf der äußern Anregung.

Wollen wir aber den faktischen Zustand der Philosophie im Katholizismus näher kennen lernen, so müssen wir bis auf die Scholastik des Mittelalters zurückgehen.

Die Wissenschaft des Mittelalters kannte Jahrhunderte lang, nämlich bis auf Albert den Großen, von Aristoteles nur die logischen Schriften, und dieses Faktum gab der Scholastik ihr eigenes Gepräge; sie wurde im Syllogismus philosophirende Theologie; denn mit eben so viel Kraft als Liebe studirte man eine gar lange Zeit hindurch nur das Organon des Stagiriten, und so wurde die Dialektik der Grundzug aller wissenschaftlichen Bestrebungen des Abendlandes. Mit Albertus Magnus schien die Wissenschaft eine neue Richtung nehmen zu wollen. Durch ihn wurde man mit dem ganzen Aristoteles bekannt, und er selbst, der in seiner Jugend sogar Medizin studirte, hatte eine so große Liebe für Naturwissenschaften, daß er hierin die Gelehrtesten seiner Zeit weit übertraf, und so war zu hoffen, daß auch die Philosophie ihren unfruchtbaren Boden der formalen Logik verlassen, und auf den der praktischen Erforschung der Natur sich stellen werde; allein die Strömung der Zeit war stärker als die Geistesrichtung eines einzigen Mannes. Die Araber in Spanien waren schon früher im Besitze der noch vorhandenen Schriften des Ari-

stoteles und angesehene Philosophen ihres Stammes lebten in ihrer Mitte, in Corduba hatten sie eine so berühmte Schule, daß talentvolle Männer aus allen Gegenden des Abendlandes dahin zogen, um höhere Wissenschaften und besonders die Philosophie des Aristoteles mit heimzubringen. Da aber die arabischen Philosophen längst sich genöthiget sahen, ihre Philosophie auch auf den Koran anzuwenden, um ihn zu vertheidigen, und sie konsequent ein solches Verfahren auch dem Christenthum gegenüber geltend machten; so kamen die Gelehrten und Studirenden nicht selten von Corduba mit Ansichten zurück, welche der Kirchenlehre geradezu widersprachen. Die Kirchenlehre wurde nun vielfach mit den Waffen des Aristoteles angegriffen. Das war entscheidend für den großen Thomas, den berühmten Schüler Albert's des Großen; er verließ den Weg seines Meisters, bemächtigte sich des Aristoteles, wie kein Anderer, und verwendete ihn zur Vertheidigung der Theologie, der Kirchenlehre. Diese Richtung ward von seinem kräftigen Geiste gleichsam wie in Stahl gegossen, und seine Form hat fünfhundert Jahre hingehalten. Die frühere Dialektik kehrte wieder zurück, und zog jetzt ihr zweischneidiges Schwert für die Kirchenlehre. Doch Thomas fand Keinen, der in seinem Geiste weiter gebaut hätte; denn entweder waren sie bloß seine Kritiker oder seine Erklärer. Zudem kam noch, daß Thomas die Naturwissenschaften bloß theoretisch bearbeitete, und hierin genau an die Prinzipien des Aristoteles sich anschloß, wie er überhaupt zuviel darauf ausging, den Aristoteles zum Christen zu machen; wie ihn die Araber zum Mohamedaner gemacht hatten. Das aber hatte mehrfache Nachtheile. Auf dem Gebiete der Natur wurde der von Albertus betretene Weg gänzlich wieder verlassen, und in Folge dessen hat die Scholastik auf diesem Felde von dort

an als unfruchtbarer Boden sich erwiesen. Durch den zu engen Anschluß an Aristoteles war eine freie Philosophie ganz unmöglich und die Theologie lief Gefahr an ihrem Einflusse in gleichem Maße dann zu verlieren, in welchem der Philosoph an Ansehen und Geltung etwa verlor, und diese Zeit konnte nicht ausbleiben. Die Hauptschwäche des Aristoteles besteht darin, daß er ein prinzipielles System nicht hat. Das fühlte aber die Scholastik nicht, weil sie auch keins hatte. Gerade die Grundprinzipien seiner ganzen Philosophie hat Aristoteles nur empirisch aufgenommen, und ohne innern Zusammenhang hingestellt. Weder Gott noch Welt, weder Geist noch Natur, weder Leib noch Seele, weder Ewigkeit noch Zeit sind ihm klare Begriffe geworden; daher es für die Theologie leicht nachtheilig werden konnte, von diesem Manne ohne neue Untersuchung mehr als seine Logik zu adoptiren. Die Erfahrung hat es bewiesen. Die neueren Forschungen der Naturwissenschaften haben die Unhaltbarkeit der Prinzipien des Aristoteles mehrfach nachgewiesen, und dadurch sein Ansehen geschwächt, was nicht ohne merklichen Einfluß auf die Theologie geblieben ist. Sie hielt fest an den Prinzipien des Aristoteles, hatte sich so den Naturwissenschaften gegenüber ihres Stimmrechtes nicht selten beraubt, und dadurch es möglich gemacht, daß jene eine gar oft feindselige Stellung gegen sie einnehmen. Aristoteles hat der Kirche zwar nicht geschadet; die Scholastik aber hat sich und dem Aristoteles geschadet, durch die Stellung, die sie gegen ihn eingenommen, was nicht geschehen wäre, wenn man diesen Philosophen selbstständig bearbeitet, und auf seiner Grundlage, soweit sie einhaltbar ist, fortgebaut hätte. Jene dagegen, die durch Wiederherstellung der Scholastik unsere Zeit bessern wollen, kennen weder ihre Krankheit noch ihr Heilmittel.

V.

Das Dogma und der Fortschritt.

Nach positiver Philosophie existirt ein persönlicher Gott als das absolute Sein und Leben; daher ist und lebt alles Andere durch ihn. Gott regiert die Welt und leitet das Menschengeschlecht zum Ziele seiner erhabenen Bestimmung und damit ist ein ununterbrochener Fortschritt gesetzt; denn die Menschheit wächst sich aus dem Geiste nach wie der einzelne Mensch, und der Centralpunkt dieses Lebens ist die katholische Kirche. Ihr nächstes Geistesleben, die bewegende Kraft, ist aber ihre Lehre, das Dogma. Ist nun dieses keines Fortschrittes, keiner inneren Entwickelung fähig, wie soll es das Lebensferment der Menschheit sein können? Ueber diese Sache herrscht zwar viel Streit in und außer der Kirche, und doch ist ihre Wahrheit sehr einfach. Einige sind der Meinung, die ganze Glaubenslehre müsse sich in Philosophie umwandeln lassen, andere behaupten das reine Gegentheil, die Lehre sei absolut unveränderlich in jeder Beziehung. Beide haben doch wohl unrecht. Die Lehre selbst ist eines Fortschrittes fähig; aber nur so, wie der junge Baum in seinem Wachsthume organisch fortschreitet. Das Dogma hat allerdings auch eine Zeitform; aber nur die der absoluten Konsequenz von Grund und Folge. Es kommt nichts Neues von Außen hinzu, und geht nichts Vorhandenes verloren. Mit der primitiven Lehre ist prinzipiell Alles gegeben; sie selbst aber ist nur wie ein Samenkorn vorhanden, das sich durch die Jahrhunderte der Welt allmählig auswächst. Sie ist der wahre Baum des Lebens, an dem wohl neue Zweige hervorkeimen, von dem aber nie etwas veraltet, nie

etwas abfällt. Wie könnte auch positive Wahrheit ihrem innern Gehalte nach eine Zeitform haben, und ihre Definition nur etwas Vorübergehendes sein? Dieß ist selbst logisch unmöglich durch den Satz des Widerspruches, angewendet auf den bloßen Begriff oder auf die Definition einer Sache. Alle Dogmatisirung ist ja nichts anderes, als eine größere Spezifizirung eines Generellen, und der Artbegriff hebt doch den Gattungsbegriff nicht auf, sondern setzt ihn nur voraus. Jeder einzelne Glaubenssatz ist also wieder ein Ganzes am Ganzen; denn schon jeder Begriff ist der Inhalt eines Ganzen, eines Unveränderlichen als Objekt dieses Begriffes.

Diese Anschauung der inneren Entwicklung des Dogma hat auch das Zeugniß der Kirchengeschichte für sich; denn ein großer Unterschied besteht zwischen dem Conzilium zu Trient und jenem der Apostel zu Jerusalem, und doch war die Grundlage von beiden dasselbe apostolische Glaubensbekenntniß.

In diesem Sinne der Entwicklung sprach auch der Herr zu seinen Jüngern: Ich hätte euch noch Vieles zu sagen; aber jetzt könnt ihr es noch nicht fassen. Aus demselben Grunde ist die Bibel so aphoristisch gehalten; weil sie nur das Samenkorn sein sollte, nicht der ausgewachsene Baum. Und daß der Geist des Herrn in der Kirche so verfährt, sehen wir aus der Dogmatisirung der immacult. concept. die schon auf dem Conzil zu Trient völlig allgemein verlangt wie ganz allgemein anerkannt war, aber doch nicht ausgesprochen wurde; weil die Auffassung der Sache damals noch nicht allgemein dieselbe gewesen, wie sie jetzt ist. Ueber die Sache selbst waren alle einig und waren es immer, nicht aber über ihre Auffassung; diese hat sich erst in unserer Zeit in das einheitliche Bewußtsein der Kirche ausgewachsen.

Liegt somit, das Dogma in solcher Weise gefaßt, nicht schon

in ihm selbst die Aufforderung zur Spekulation und zur Philosophie? Und hat nicht die Mystik und Scholastik zur Definition einzelner Dogmen gar Vieles beigetragen? Ein Beweis, wie sehr die Glaubenslehre der Kirche höhere Wissenschaft fördert und nicht hindert. Und um dieses eben zu zeigen, haben wir hier von der Kirchenlehre gesprochen, und sind zu dem Resultate gekommen: Es gehört eine viel tiefere Spekulation dazu, um den Katholizismus, oder auch nur das Christenthum in seinen allgemeinen Prinzipien philosophisch zu verstehen, als wir in der ganzen deutschen Philosophie gefunden haben, wo wir alle Meister und Gesellen um ihre Geheimnisse gefragt, und überall zwar viel logische Kunst entdeckten, aber doch nur wenig Spekulation gewahren konnten, die wir als die erste Grundbedingung des Fortschrittes erkennen. Denn für das Dogma nicht weniger als für die Philosophie ist Fortschritt das Lebensprinzip, und zwar in der Weise, daß sie gegenseitig sich fördern und ergänzen, so daß die Grenzen der Philosophie bestimmt werden wie durch das Talent und durch die Höhe der philosophischen Zeitbildung so auch durch die vorangeschrittene Entwicklung des Dogma. Wir sehen dieses besonders an den Kirchenvätern der ersten Zeit. Manche Ansichten der griechischen Philosophie halten sie noch für vereinbar mit dem Dogma, d. h. mit der Wahrheit schlechthin; weil seine Entwicklung nur erst sehr wenig unausgesprochen ihnen vorgelegen hatte.

So ist das Dogma zwar niemals ein Prinzip der Philosophie; aber es wirft mehrfach Licht auf ihre Prinzipien und unterstützt so die Auffindung des rechten Standpunktes zu einer positiven Philosophie.

Zweites Buch.

Monotheistische Philosophie.

I.

Encyklopädie der Philosophie.

Die Encyklopädie der Philosophie hat Begriff, Inhalt und Umfang der Philosophie fest zu stellen. Wir nennen unsere Philosophie monotheistische Philosophie, und wollen uns darüber erklären. Der Centralpunkt jeder Philosophie liegt in ihrem Begriff des Absoluten. Uns ist das Absolute ein dreipersönliches Sein und Leben, und dieß der Eine Gott. Die Erkenntniß des so gefaßten Absoluten ist der Schlüssel aller philosophischen Spekulation und ihre Grenze. Daher sagen wir, die Erkenntniß des Absoluten ist das Maß des philosophischen Wissens. So bildet der Monotheismus Ausgang und Höhepunkt unserer Philosophie, die ihren Begriff in der Erkenntniß der realen Idee der Dinge gefunden hat. Demnach ist Philosophie die objektive Erkenntniß der realen Idee des absoluten und relativen Seins; die subjektive Auffassung ist das System.

Jedes wissenschaftliche System ist eben dadurch ein solches, das seine Entwicklung nur der ausgesprochene Begriff, nur die Durchführung seines Prinzipes ist. Folglich gibt es so viele Begriffe von Philosophie, als es philosophische Systeme gibt und umgekehrt, und jene können nur so weit richtig sein, als die Sy-

steme selbst es sind. Wollen wir aber den richtigen Begriff der Philosophie finden, so müssen wir die richtige Funktion des philosophirenden Geistes aufsuchen, d. h. seine Potenz näher bestimmen. Das Denken unseres Geistes ist nicht sein Wesen, sondern nur als seine Form eine wesentliche Thätigkeit desselben. Wäre sein Denken auch sein Wesen, dann könnte und müßte er mit jedem Gedanken das Objekt seines Denkens auch wesenhaft berühren, und dadurch von jedem Objekte das Wesen an sich erkennen. Wir können aber das nicht erkennen, was unserm Erkennen absolut entgegengesetzt, was absolut ein Anderes ist. Absolute Gegensätze berühren sich nicht. Unser Erkennen ist nur Funktion und nicht Wesen. Das ist ein Gegensatz, und ein zweiter besteht darin, daß unser Geist kein Ding auch nur seinem formalen Sein nach direkt erkennt. Und ein Wesen an sich erkennen, heißt es im Grunde seines Seins erkennen und erfassen; da aber unser Geist nur mittelst der Phantasie erkennt, so kann sein Erkennen an das Sein an sich nicht hinreichen; denn was im Wesen unseres Geistes absolut nicht liegt, das Sein der Dinge, das kann auch in seinem Erkennen nicht liegen. Wenn wir aber behaupten, wir können von keinem Ding das Wesen an sich erkennen; so ist damit keineswegs gesagt, daß wir von dem Ansich eines Dinges gar nichts erkennen. Das Ansich eines jeden Dinges muß in dreifacher Beziehung aufgefaßt werden. Als das Ansich des Wesens, das bloße Sein, die noch gestaltlose Substanz; dann als das Ansich seines ausgesprochenen Daseins, das Ansich seiner Gestalt, seiner Idee der Erscheinung nach, und endlich als das Ansich seines Lebens, seiner Eigenschaften nach. Weiß ich auch nicht, was etwas an sich ist seinem Wesen nach, so kann ich doch wissen, was es an sich ist seiner Form und seinen Eigenschaften nach.

Das Nichterkennen dieser Unterschiede des Begriffes vom Ansich eines Dinges hat auch bis zur Stunde seine philosophische Darstellung in so vielen Widersprüchen gefangen gehalten. Es gibt eine Erkenntniß der Dinge an sich, nur nicht nach allen drei Seiten hin, d. h. keine vollständige.

Ist zwar unser Denken nicht unseres Geistes Wesen, so ist ihm dasselbe doch wesenhaft. Sind seine Gedanken nicht sein Wesen, so sind sie doch Gedanken seines Wesens, und als Ideen die Form seines Wesens; weil sie sein Wesen, d. h. seine Vernünftigkeit konstituiren. Folglich Gedanken, Ideen zu haben gehört zum Grundwesen des Geistes, der sich selbst nicht besitzt nach seinem Wesen, sondern nur nach seiner Idee von sich, nach seinem Selbstbewußtsein, das zugleich auch sein Leben ist. Die Erkenntniß der realen Idee von sich ist sein Selbstbewußtsein und sein Selbstbesitz. Wie er aber sich selbst besitzt und erkennt, so auch alles andere. Daher ist uns die Philosophie die Wissenschaft der realen Ideen des Seienden. Idee ist uns auch Leben, und dadurch real. Man kann auch sagen: die Philosophie an sich ist das in der Menschheit mögliche prinzipielle Vernunftwissen; und die konkrete Philosophie, das spezielle System, die besondere Gestalt ist das jedesmal wirkliche prinzipielle Vernunftwissen.

Die philosophische Wahrheit ist demnach die Uebereinstimmung der Erkenntniß des Seienden mit seiner Idee, und die absolute Wahrheit ist die Identität des Seienden mit seiner Idee, d. h. mit sich selbst. Sonach etwas nicht bloß nach seiner empirischen oder historischen Erscheinung, nach seinen Eigenschaften und seinem Kausalverhältniß, sondern nach seiner Idee erkennen, heißt etwas philosophisch erkennen. Und so ist die Philosophie gleichsam die Prophezie der Vernunft für das empirische Wissen. Dem-

zufolge streitet die Philosophie mit den übrigen Wissenschaften durchaus nicht über die Grenzen des gegenseitigen Gebietes; denn alles Wissen auf jedem Gebiete, das bis zur Kenntniß der realen Idee des Seienden vordringt, ist darin Philosophie, und jedes andere Wissen ist eben nicht Philosophie, und damit ist für uns der Markstein des Friedens und der wissenschaftlichen Grenze zugleich gesetzt.

Die Idee des Seins ist eine dreifache. Die Idee des Wesens, der Gestalt und des Lebens, oder des Daseins, des Denkens und Wollens. Es gibt demnach eine Philosophie des Wesens, des Erkennens und des Lebens alles Seienden. Dieser Begriff bestimmt auch die Zahl und Eintheilung der philosophischen Disziplinen.

Zur Philosphie des Wesens gehört zunächst: das Absolute, d. i. Metaphysik; dann das Relative, die Welt, d. i. Kosmologie; der Mensch seiner Weltstellung nach, d. i. Anthropologie, und endlich der Mensch seiner Seele nach, d. i. Psychologie.

Zur Philosophie des Erkennens gehört: das formale Erkennen der Vernunft, d. i. Logik; das reale Erkennen des Verstandes, d. i. Eidologie, und das reflektive Erkennen des Erkennens, und d. i. Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie des Lebens aber fällt unter einen dreifachen Gesichtspunkt wie das Leben des Menschen selbst; denn der Mensch ist seinem Leben nach ein moralisches, politisches und ästhätisches Wesen.

Zur Pilosophie des Lebens gehört daher: zunächst das Lebensverhältniß des Menschen zu Gott, d. i. Philosophie der Religion; dann sein Lebensverhältniß zum Mitmenschen, d. i. Ethik; im weitern Umfange sein Verhältniß zum Staate, d. i.

Politik, und im weitesten Kreise sein Verhältniß zur Menschheit, d. i. Philosophie der Geschichte; dann sein Verhältniß zum Schönen, zur Kunst, d. i. Aesthetik; und endlich sein Verhältniß zur Befähigung, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen und d. i. Pädagogik. Da aber diese Aufzählung und Eintheilung der philosophischen Disziplinen gerechtfertiget sein will, so muß ihnen das sie charakterisirende Wort vorausgehen, und das geschieht durch die Encyklopädie der Philosophie.

Hiemit ist Begriff, Inhalt und Umfang unserer Philosophie kurz angegeben, vielmehr angedeutet, und wir haben nur noch darüber ein Wort zu sagen, daß wir sie positive Philosophie nennen. Auf Grundlage der Prinzipien der Kritik der reinen Vernunft von Kant ist eine positive Philosophie ganz unmöglich. Kant hat das absolut Positive für unanfaßbar erklärt. Diesen Standpunkt hat keiner seiner Nachfolger prinzipiell überwunden, und daher vermochte auch keiner eine positive Philosophie zu schaffen. Doch nicht bloß über Kant, auch über den großen Thomas des Mittelalters und über Aristoteles muß man hinausgehen, wenn man zu einer positiven Philosophie gelangen will. Jene drei Männer sind die Repräsentanten der in Europa zur Herrschaft gelangten Philosophie. Von Aristoteles ging sie auf Thomas über, und er ist jetzt noch leicht der beste Erklärer des Aristoteles. Von ihm an blieb wenigstens die Grundlage der Philosophie, die Logik dieselbe bis auf Kant. Seine Kritik der reinen Vernunft änderte aber jene Grundlage der Philosophie; denn er sprach ihr geradezu alle Befähigung für das ab, was bisher so recht eigentlich als ihre Aufgabe gegolten hatte. Seine Prinzipien verdrängten die Philosophie vom positiven Standpunkte, und führte sie dem Subjektivismus unbedingt in die

Arme. So entstand die deutsche Philosophie, die zunächst nur dem Dogmatismus ihrer Vorgeherin, und jenem des Aristoteles entgegentreten wollte, dadurch aber einen noch viel einseitigeren neuen Dogmatismus der Subjektivität geschaffen hat. Aristoteles hat zwar viele Prinzipien seiner Philosophie nur empirisch aufgenommen, und ist damit in Widersprüche und auf Abwege gerathen; allein dem Ganzen seines Philosophirens kann positiver Gehalt nicht abgesprochen werden, was sich von der deutschen Philosophie dagegen nicht nachweisen läßt; denn schon ihr Ausgang im reinen Subjektivismus macht einen positiven Standpunkt unmöglich. Dieser läßt sich nur wieder gewinnen durch eine genaue Kenntniß der alten Philosophie als einer tüchtigen Vorschule des Realen, und durch tiefern Blick in die metaphysischen Wahrheiten, als es im Heidenthume den Griechen möglich war. Wir wollen nun versuchen, die Grundzüge einer positiven Philosophie durch einfache und verständliche Gedankenlinien zu entwerfen. Hier sollen unsere Prinzipien bloß einfach ausgesprochen werden, ohne die Gegensätze der vorausgehenden Philosophie spezifisch zu berühren, da dieses ihrer spätern Ausarbeitung vorbehalten bleibt. Auch ist es keineswegs unsere Absicht, andere Systeme zu bekämpfen; sondern ihnen gegenüber ein System der positiven Philosophie aufzustellen, das durch seine innere Wahrheit und Energie sich selbst Bahn brechen und rechtfertigen muß, und dadurch die Kritik der andern zu vollziehen hat. Nur wollen wir hier im Allgemeinen noch bemerken, daß die scholastische Philosophie, also auch Thomas der deutschen gegenüber schon deßwegen ungenügend ist; weil ihre Prinzipien der Logik, der Kosmologie und Psychologie nicht durchweg richtig sind, und weil die deutsche Philosophie gerade das behandelt, was die Scholastik

empirisch aufgenommen und voraussetzt. Folglich hat die deutsche Philosophie Fragen, die ihr allein angehören, welche deßhalb die Scholastik nicht beantworten kann.

II.

Metaphysik.

Die gewöhnliche Schulphilosophie fängt mit der Logik an, und geht zur Metaphysik fort; wir aber können diesem Gange nicht folgen, weil unsere Logik so sehr in der Metaphysik gründet, daß sie nur aus dieser begriffen werden kann. Dann ist uns die Metaphysik auch deßwegen das Erste, weil wir sie als die Wissenschaft des Absoluten bezeichnen, von der die philosophischen Disziplinen sämmtlich ausgehen oder in die sie einmünden, wie die Ströme in das Meer. Denn das Absolute ist der Urgrund von Allem, und ohne vorerst diesen zu erkennen, ist jede andere philosophische Erkenntniß unmöglich. Daher gehen wir wohl den kürzesten Weg, wenn wir sogleich Dasein und Begriff des Absoluten zu bestimmen suchen.

1) Ist ein Absolutes? Und was ist das Absolute an sich? Dieses sind ohne Zweifel die wichtigsten Fragen der ganzen Philosophie; denn ihre Beantwortung bestimmt den Charakter und Werth, den Inhalt und Umfang eines jeden philosophischen Systems. Bisher gelang es der Philosophie nicht, die Aufgabe unserer Fragen objektiv zu lösen; denn entweder nahm sie das Absolute als ein Gegebenes ohne weitere Erörterung in ihre Systeme auf, oder es war ihr der finstere Urgrund des Seins, die Natur, die Negation des Bestimmten, und als solche das Nichts, d. h. das bloß Seiende, das bloß Existirende. Allein

mit solchen Bestimmungen war aus dem Pantheismus nicht herauszukommen; denn der Anfang eines jeden Dinges ist auch sein Fortgang und Ende. Wie dort das Absolute in der finstern Natur anfing, so wurde es auch mit Nothwendigkeit bis in die leblose Natur fortgetrieben, und der Pantheismus in dieser oder jener Form war wieder unvermeidlich. Man wollte das Absolute auf dem Wege der Negation durch den bloßen Begriff bestimmen; wußte aber dem Begriffe keinen positiven Inhalt zu geben. Eine positive Philosophie muß vom Positiven ausgehen, und an der Hand desselben das Absolute zu finden und zu bestimmen suchen. Das kann jedoch auf mehrfache Weise geschehen; wir aber wollen hier jenen Weg einhalten, der am leichtesten den Ausblick zum Ziele gewährt, indem wir den Ausgang von uns selbst nehmen; denn wir gehen nach dem Centrum und jeder Radius führt dahin.

Per alium et ego sum. Ich bin, aber ich bin nicht durch mich selbst. Also war ein Anderes vor mir, durch das ich bin; jedoch auch das war nicht durch sich selbst, sondern wieder durch ein Anderes; denn es kam und verschwand, und so kommen wir stets auf ein Anderes und zuletzt auf den ersten Menschen; aber auch dieser war nicht durch sich selbst. Denn hätte er sein Dasein durch sich selbst gehabt, so wäre er selbst sein eigenes Sein gewesen, und in seinem Dasein von keinem Andern abhängig; dann hätte er aber auch sein Dasein nicht aufgegeben, nicht einmal aufgeben können; weil keine Position als solche auch Negation zugleich sein kann. Was durch sich ist, das ist ein Bleibendes, kein Werden, und deßwegen auch kein Verwerden, sich vernichten durch Anderswerden. Wäre der erste Mensch durch sich selbst gewesen, so lebte er noch; allein sein Leben, sein Dasein nahm ein Ende, weil er von etwas abhängig war, das außer

ihm lag. Und so ist jedes Endliche die Negation seiner selbst und die Affirmation eines Andern. Auch der erste Mensch war ein Dasein durch ein Anderes.

Ist nun hiedurch gewiß, daß es ein Dasein gibt durch ein Anderes, so ist auch gewiß, daß es ein Dasein gibt durch sich selbst; denn sonst müßten diese Begriffe gegenseitig sich aufheben, und dadurch auch die ihnen zu Grunde liegende Thatsache. Wir wissen aber gewiß, daß die hier begriffene Thatsache wirklich besteht; denn ich bin ein Dasein durch ein Anderes. Gibt es nun ein Dasein durch sich selbst, so gibt es auch ein Sein durch sich selbst als Urgrund des Daseins, und dieses Sein, weil durch sich selbst, ist dann sowohl um zu seiner Existenz zu gelangen, als auch um wirklich zu existiren an kein anderes Sein gebunden, von keinem andern abhängig, und ein solches Sein nennen wir das Absolute. Folglich weil ich bin, ist auch ein Absolutes. Mein Dasein als das des Relativen ist ein Prädikat des Absoluten, hat ein Etwas, das nicht meinem Wesen, sondern dem Absoluten angehört. Wäre kein Absolutes, so wäre ein Prädikat ohne Subject. Damit ist aber nur gesagt, was wir unter dem Absoluten verstehen in Bezug auf das Bedingte, in Bezug auf das nicht Durchsichsein. Es ist nur gesagt, daß es ist, aber nicht, was es ist. Wir haben ein Absolutes ohne jede weitere Bestimmung als die des Daseins. Das Absolute ist da, weil das Relative da ist; damit ist aber doch auch zugleich der Begriff des Daseins mitgesetzt als absoluter Begriff an sich, gegeben durch das Dasein des Absoluten. Weil das Absolute eben absolut ist, so ist auch sein Begriff als der des Daseins absolut d. h. mit ihm zugleich gesetzt. Es existirt der Begriff des Daseins, weil das Absolute als Dasein existirt.

Wollen wir nun das Absolute an sich bestimmen, so müssen wir von dem Begriffe des Daseins ausgehen, und daher zuerst den Begriff des konkreten Daseins näher bezeichnen; denn auch das Absolute ist ein konkretes Dasein. Ein Sein ohne konkretes Dasein, d. h. ein Sein ohne jede Bestimmung ist nur ein ens rationis, in der Realität aber eine Unmöglichkeit, weil ein Widerspruch gegen sich selbst; denn jedes Sein ist sein eigenes Sein, und dadurch ein Bestimmtes und Besonderes. Jedes Ding in seinem Dasein besteht aus drei Faktoren, die wir als seine These, Antithese und Synthese erkennen werden. Wenn wir nemlich von dem konkreten Dasein jede Bestimmung abstrahiren, so bleiben uns nur mehr die Elemente, die Substanz des Seins, das Sein an sich ohne jede weitere Bestimmung, und das ist die These jedes konkreten Daseins, es ist das Wesen, der bloße Urgrund, das noch Unbestimmte des Daseins. Deßwegen aber ist das Sein nicht das ganz Bestimmungslose; denn es hat die Bestimmung des eigenen Seins an sich, die Bestimmung, Urgrund des Daseins zu sein. Und demnach ist klar, daß es kein Dasein gibt ohne jenen Realgrund, ohne Substanz, ohne Wesen; denn nur an der Subsistenz ist die Existenz möglich. Soll aber das bloße Sein zum Dasein gelangen, so muß es sein bloßes Sein formell negiren und real affirmiren, d. h. es muß aus ihm als dem Unbestimmten, vielmehr als dem bloß als Substanz Bestimmten heraustreten, und irgend eine Bestimmung [annehmen], es muß ein Bestimmtes, ein Dieses werden. Dadurch bekömmt es eine gewisse Form, eine gewisse Gestalt, wodurch es eben ein Dieses wird und von jedem Andern sich unterscheidet. Solche Gestaltgewinnung ist nun die Antithese der bloß unbestimmten Natur, und der zweite Faktor jeden Daseins, auch selbst der Urelemente

und des Absoluten. Sie ist das Prinzip der Gestaltung, der Individuation.

Soll aber die Substanz als das noch unbestimmte Sein von dieser Unbestimmtheit in's konkrete Dasein übergehen durch das Prinzip der Gestaltung, so daß These und Antithese nicht mechanisch, sondern organisch zu lebendiger Einheit verbunden werden; dann ist das nur durch eine dritte dieses Leben vermittelnde Thätigkeit möglich, und weil diese Thätigkeit eine das Dasein konstituirende genannt werden muß, durch die es als Leben erscheint, so ist sie als das innere Leben, als die Synthese des konkreten Seins zu bezeichnen. Es soll hier bloß vorübergehend erwähnt werden, daß das Dasein ein fortwährendes Konstituiren und Schaffen des Lebens ist. Diese einigende und schaffende Kraft ist die Triebfeder der Uhr, ist das Leben selbst.

Diese dritte Potenz darf jedoch nicht so gefaßt werden, als wäre sie blos die Vereinigung von Wesen und Gestalt, gleichsam nur das Resultat solcher Vereinigung, und so nur ein Drittes aus Zweien. Das Wesen ist nie das Leben, so auch die Gestalt nicht, und was diese beide Potenzen nicht sind und nicht haben, können sie auch durch Vereinigung gegenseitig sich nicht mittheilen. Dann sind Wesen und Gestalt Gegensätze, die nicht durch sich selbst sich ausgleichen und daher ohne ein Drittes sich auch nicht vereinigen. Das principium vivendi et uniendi ist demgemäß eine dritte Potenz, halb Wesen, halb Gestalt, um die These und Antithese in sich zur Einheit zu verbinden. Da die Physiker bloß von Stoff und Kraft reden, so ist diese Auffassung nur dann richtig, wenn man unter Kraft zwei ganz verschiedene Potenzen versteht, nämlich das principium formandi et vivendi.

Durch das Gesagte haben wir bewiesen, daß jedes Dasein

durch einen dreifachen Faktor konstituirt wird: durch Wesen, Gestalt und Leben. Wenn nun das für jedes Dasein an sich gilt und gelten muß, so müssen diese Bestimmungen auch für das Dasein des Absoluten, so weit es hier bloß ein Dasein ist, Geltung haben. Folglich ist auch das Absolute konstituirt durch Wesen, Gestalt und Leben; weil es aber das Absolute ist, so ist es durch sich selbst konstituirt, und zwar in dreifacher Beziehung: als Sein, Dasein und Leben, als Wesen, Erkennen und Wollen, als Bestimmendes, Bestimmtes und Einheit von Beiden, als Position, Affirmation und Identität.

Wir sagen nicht: das Absolute hat sich selbst konstituirt; denn sonst müßte es gewesen sein vor seinem Dasein, und sich selbst hervorgebracht haben, wie Jakob Böhme, Baader, Schelling und Hegel wollen, wenn auch nicht in derselben Weise, die im Absoluten einen Urgrund annehmen, der das Absolute selbst in seinem Dasein noch nicht ist. Die Setzung des Absoluten fällt aber nicht in die Zeit und ist kein Werden, weder nach Innen noch nach Außen, sondern absolutes Sein; denn Alles, was in die Zeit fällt und ein Werden ist, setzt ein Vorzeitliches und ein Seiendes, also wieder ein Absolutes voraus. Es ist keine Wirkung ohne Ursache, und die letzte Ursache muß daher Ursache von sich selbst sein ohne jedes Prius, und deßwegen ohne jede Zeit, und weil ohne jede Zeit, auch ohne Anfang. Das Absolute hat keinen Anfang, weil kein Prius; denn das Nichts kann nicht Grund und Anfang von Etwas sein. Das Absolute ist somit das Sein schlechthin ohne jedes andere Prädikat der Zeit oder des Raumes als des Endlichen. Es schließt die Kausalität seines Daseins in absoluter Potenz in sich. Das Kausale aber aller Dinge ist das Formale, und das absolute

Prinzip des Formalen ist der selbstbewußte Geist, d. h. Erkennen und Wollen, und deßwegen ist das Absolute absoluter Geist; d. h. absolutes Wissen und Wollen im absoluten Dasein. Somit ist das Absolute wie das Unendliche so auch das Unbedingte, und der Urgrund im Absoluten als das Sein an sich ist nicht gesetzt bloß als Bedingung des Daseins, sondern auch als Bedingtes durch das Dasein; weil er nicht bloß zunächst das bestimmungslose Sein ist, sondern die Bestimmung an sich hat, konkreter Urgrund, konkretes Wesen des Daseins zu sein und dieses ist Leben; denn ein Urgrund des Absoluten als blind und bewegungslos ist ein undenkbarer Begriff, obwohl der Ausgangspunkt für Schelling und Hegel. Wir wollen sogleich den tiefern Sinn unserer Ansicht weiter entwickeln.

Wesen, Gestalt und Leben bilden als These, Antithese und Synthese nur ein Moment des Seins im Absoluten, begründen aber deßungeachtet ein dreifaches Prinzip des Daseins: das principium essendi, formandi et vivendi. Damit haben wir wohl das Dasein des Absoluten überhaupt in seinen drei Faktoren ausgesprochen; doch müssen wir noch tiefer in diese dreifache Potenz des Daseins einzudringen versuchen.

Das Wesen eines Dinges als das Sein muß in Bezug auf seine Gestalt als das Dasein, auf sein Dieses als ein Anderes gefaßt werden, da nicht jedes Wesen auch jede Gestalt hat; so ist auch das Wesen gleichfalls ein Anderes dem Leben gegenüber; denn nicht jedes Ding lebt in gleicher Weise. Demnach ist das Wesen eines Dinges etwas an sich selbst, und so auch die Form, die Gestalt und so das Leben. Ist aber das Wesen etwas an sich selbst, so ist es auch etwas für sich selbst, und dadurch ein Sein, ein Leben für sich. Auch könnte es sich als die eine Potenz des Daseins mit seiner Antithese und Synthese nicht ver-

einigen, wenn es nicht Kraft, nicht Leben in sich hätte. Erscheint somit das Wesen eines Dinges auch schon als ein Sein und Leben an sich und für sich, so hat es damit auch sein Dasein, und es müssen für dieses Dasein gleichfalls alle jene Lebensbedingungen gelten, die wir für das konkrete Dasein überhaupt aufgefunden haben. Folglich wird auch schon das Wesen eines jeden Dinges durch drei Faktoren, durch drei Potenzen konstituirt. Denn jedes Ding hat nicht bloß als genus, sondern auch als species und Individuum ein eigenes Wesen, und es gibt daher ein Prinzip, welches das Dieses des Wesens konstituirt als Wesen; damit es aber ein Dieses Wesen sei, muß jener ponirenden Kraft eine organisirende, sie bestimmende zweite, und dieser eine beide belebende Dritte zur Seite gehen, und so als Einheit das Wesen des Dinges konstituiren. Was hier für das Wesen gilt, dasselbe gilt hier auch für die Gestalt und für das Leben, für das principium formandi et vivendi. Und so finden wir in jedem Dasein eine neunfache Thätigkeit ausgesprochen, die in ihrer Art selbst dem leblosen Steine sogar eingeschrieben ist. Denn jedes Ding ist konstituirt durch drei Prinzipe, und jedes Prinzip hat wieder drei Grundkräfte zu seiner eigenen Konstituirung. Ohne diese neunfache Lebensthätigkeit ist kein Dasein denkbar, auch das des Absoluten nicht. Es ist nun unsere weitere Aufgabe, diese absolut nothwendigen Bestimmungen des Daseins auch im Absoluten nachzuweisen.

2) Das Absolute ist dadurch das Absolute, daß es durch sich selbst gesetzt ist; und wie es nur gleichfalls durch Wesen, Gestalt und Leben konstituirt erscheint, so müssen auch, dem Gesagten zufolge, Wesen, Gestalt und Leben jedes für sich selbst und durch sich selbst konstituirt sein. Das Wesen muß sich selbst konstituiren als Wesen und zwar in absoluter Form; auch die Gestalt,

das Erkennen muß sich selbst konstituiren als Erkennen und auch in absoluter Form, und so auch das Leben, das Wollen muß sich selbst konstituiren, vielmehr durch sich konstituirt sein als Wollen gleichfalls in absoluter Form. So sind drei Prinzipe, und jedes Prinzip ist ein Selbst, aber immer nur in dem Andern und durch das Andere, so daß es kein Selbst wäre, wenn nicht das Andere wäre. Jedes Selbst ist dem Andern sein nothwendig Anderes, um sein Selbst zu sein. Und so sind diese drei Selbst zwar jedes für sich und doch auch wieder nur ein Theilselbst und bilden so das absolute Selbst als absolute Einheit des Wesens, des Erkennens und des Wollens. Sie bedingen sich gegenseitig und setzen sich als Einheit, und sind dadurch Bewegung und Ruhe zugleich.

Wir sprechen nun zuerst von dem Wesen des Absoluten. Das Wesen des Absoluten ist durch sich selbst konstituirt. Dazu gehört eine dreifache Potenz: eine, die es als Wesen ohne jede Bestimmung setzt, eine zweite, die es als dieses Wesen setzt, und eine dritte, die es als Wesen belebt durch Vereinigung der These mit der Antithese des Seins; denn nur Lebendes kann sich vereinigen. Diese Daseinspotenzen des Wesens am Absoluten bilden zwar nur ein Moment des Seins; um aber verstanden zu werden, müßen wir so reden, als fiele die Konstituirung des Wesens am Absoluten, ja das Absolute selbst in die Zeit.

Was also das Absolute zuerst konstituiren mußte, das war sein Wesen, der Urgrund seines Daseins; es soll sein Wesen selbst in's Dasein setzen. Was gehört aber dazu? Wie kann es sich selbst setzen ohne absolute Kraft zu sein? Wie kann es sich selbst als ein bestimmtes Wesen setzen, ohne sich selbst zu erkennen, und wie kann es sich selbst in's Dasein setzen, ohne sich selbst zu wollen? Demnach sagen wir, soll das Absolute zunächst

bloß als Wesen sich selbst setzen, vielmehr durch sich selbst gesetzt sein; so muß es qua Wesen eine absolute Kraft sein, es muß sich selbst erkennen, und muß sich selbst wollen, um durch sich selbst bloß zunächst als Wesen in's Dasein gesetzt sein zu können; denn nur ein so absolutes Wesen kann durch sich selbst gesetzt sein. Also kein finsterer und blinder Urgrund, kein bloß Existirendes, kein Bestimmungsloses kann durch sich selbst gesetzt, kann das Wesen des Absoluten sein, sondern nur ein Sehendes und Wollendes; weil es eben sich selbst nicht setzen kann von Ewigkeit ohne sich selbst zu wollen, und sich selbst nicht wollen kann, ohne sich zu wissen, und sich selbst nicht wissen kann, ohne absolutes Wissen zu sein. Ein finsterer Urgrund ist deßhalb eine Unmöglichkeit.

Wenn aber das Wesen des Absoluten absolute Kraft, absolute Position ist, sich selbst erkennt und sich selbst will, also Erkenntniß und Bewußtsein hat, dann ist dieses Wesen schon als Wesen auch nothwendig eine Person. Jedes absolute Sein ist somit ein persönliches Sein; denn was sich selbst nicht erkennen und sich selbst auch nicht wollen kann, das vermag gleichfalls nicht durch sich selbst in's Dasein gesetzt zu sein. Folglich müssen wir annehmen, daß das Wesen des Absoluten als das Sein des Absoluten sich selbst nicht in's Dasein setzen kann, oder richtiger, durch sich selbst nicht gesetzt sein kann, wenn es nicht schon als Wesen zugleich eine Person ist. Daher sind absolute Kraft als Position, absolutes Erkennen und Wollen jene drei Potenzen, welche zunächst bloß das Wesen des Absoluten konstituiren. Hier aber erscheint nur das Wesen personifizirt; denn nur dieses ist als absolutes Sein durch Erkennen und Wollen in's persönliche Dasein gesetzt; daher tragen aber Erkennen und Wollen in der Konstituirung des Wesens noch den Charakter bloßer Eigenschaft,

und sind dadurch an sich nur Potenzen am absoluten Wesen; denn nur das Wesen für sich ist hier als absolutes Sein gefaßt, da Erkennen und Wollen hier nicht für sich, sondern als Potenzen für das Wesen gesetzt sind und das Wesen dadurch konstituiren, und somit den Charakter einer Eigenschaft nur, einer Potentialität an sich haben. In dieser Kategorie der Potentialität dürfen aber Erkennen und Wollen nicht stehen bleiben, soll es zu einem absoluten Dasein des Wesens wirklich kommen; denn die bloße Potenz kann nicht durch sich in's Dasein gerufen sein, da sie nicht als ein Sein für sich, sondern nur als eine Kraft am Sein angesehen werden muß; sie verlangt daher ein anderes Sein als den Grund ihres Seins. So kann auch das Erkennen am Wesen des Absoluten nur dann wirklich sein, wenn dieses Erkennen als Erkennen selbst absolut ist, d. h. wenn das Erkennen absolut sich selbst erkennt; das ist aber nur dann möglich, wenn es gleichfalls aus der Potenzialität, und dadurch aus dem Wesen des Absoluten formell heraustritt, sich selbst als das Erkennen absolut setzt, und so sich selbst wieder personifizirt. Ganz denselben Charakter der Potentialität wie das Erkennen trägt auch das Wollen am Wesen des Absoluten an sich. Auch dieses Wollen ist in seiner Potentialität am Wesen des Absoluten eine Unmöglichkeit; es muß daher gleichfalls zum absoluten Wollen sich selbst erheben, es muß absolut sich selbst wollen, und das sowohl als das Wollen des Wesens, als auch als das Wollen des Erkennens, wie auch als das Wollen des Wollens, wenn es das Wesen des Absoluten, und zunächst blos nur dieses, absolut konstituiren soll. Absolut sich selbst wollen kann aber auch das Wollen nur dann, wenn es absolutes Wesen, absolutes Erkennen und absoluten Willen zu einem selbstständigen absoluten Sein in

sich verbunden besitzt, d. h. wenn auch der Wille Persönlichkeit geworden ist. Und hiemit haben wir nachgewiesen, daß schon dazu ein dreipersönliches Sein nothwendig sei, um auch nur das Wesen des Absoluten zu konstituiren. Wäre in Gott nur Eine Person, so könnte er das Absolute nicht sein; weil dann sein Wesen das Erkennen und Wollen nur als Eigenschaften besäße, die nicht durch sich selbst gesetzt sein können, wie auch dann das Wesen selbst nicht, das Eigenschaften, Potentialitäten hat. Wir sahen nämlich, um das Wesen des Absoluten zu konstituiren sei nothwendig, daß dieses Wesen als solches sich personifizirt; jedoch personifizirt werde hier das Wesen nur in seinem Sein, nicht aber in dem, wodurch es sein Dasein hat, im Erkennen und Wollen, die im Wesen nur in Form der Potenzen vorhanden sind; damit aber Erkennen und Wollen im Wesen als die dasselbe konstituirende Kräfte, als Potenzen vorhanden sein können, müssen sie außer dem Wesen, vielmehr außer der Persönlichkeit des Wesens in absoluter Form, d. h. selbst als personifizirt vorhanden sein. So verlangt es schon die Wesenssetzung des Absoluten als die Konstituirung des absoluten Seins. Und dieselben Bestimmungen wiederholen sich in der Konstituirung des Daseins = Form und Gestalt des Absoluten, und in der Konstituirung des Lebens = Wollen des Absoluten. So ist das absolute Sein die Einheit desselben Wesens durch drei Prinzipe mit absoluter Differenz der Form. Sein, Erkennen und Wollen sind die drei das Dasein konstituirenden Prinzipe des Absoluten in einem Wesen so, daß dieses Wesen in jedem Prinzipe in absoluter Differenz, und dadurch in absoluter Form als Persönlichkeit gesetzt ist. Das erste Prinzip als Wesen ist die Position, und setzt sich im zweiten Prinzip als Affirmation, also wieder als dasselbe

Wesen aber in anderer Form, in der Form des Erkennens, und so setzt sich auch das dritte Prinzip zwar als dasselbe Wesen, jedoch gleichfalls in einer andern Form, in der Form des Wollens als Identität der beiden vorhergehenden. Und so sehen wir auch hier im Absoluten die Idee der Entwicklung und des Fortschrittes, freilich nur in absoluter Form, denn die zweite und dritte Form ist jedesmal eine höhere, doch ausgehend von der ersten, an der aber alle drei Prinzipe in gleicher Größe Antheil haben.

3) Wir gehen nun über zum Erkennen und Wollen im Absoluten. Wir fanden im Absoluten Wesen, Gestalt und Leben. Das Wesen sahen wir ist bloß Kraft, Position, bloß Geist, aber zugleich Person. Absolute Kraft, reiner Geist kann keine andere Form als die seines Wesens, seiner Bestimmtheit haben, als jene nämlich, wodurch es ein Dieses ist. Jedes Dieses ist aber der Repräsentant der Idee seines Wesens. So ist die Gestalt des Absoluten die ausgesprochene Idee des Absoluten, und als Person gefaßt das Erkennen des Absoluten. Und so ist auch das Leben des Absoluten nichts anderes als sein Wollen in absoluter Form, d. h. als Person. Absolutes Wesen ist = absolutes Sein; absolutes Erkennen ist = absolutes Bewußtsein, und absolutes Wollen ist = absolutes Leben, und d. i. ein absoluter dreipersönlicher Geist. Absolutes Leben ist absolutes Sein der drei Prinzipe für einander und d. i. = absolute Liebe.

Also nur ein absolut dreipersönlicher Geist im Sein für einander kann durch sich selbst sein ohne Zeit und Raum, kann sein das Absolute; denn ein Sein als Nichtwissendes oder Nichtgewußtes, als Nichtwollendes oder nicht Gewolltes ist eine Unmöglichkeit. Alles Sein ist ein Wissendes oder Gewußtes, ein Wollendes oder Gewolltes. Wenn nun dem entgegen Kant sagt,

das Sein gehöre nicht zum Begriffe eines Dinges, und man könne von einem Ding einen vollständigen Begriff haben, ohne daß es deßwegen da sein müsse, so wird diese Behauptung den nicht befremden, der die Prinzipien der Kantischen Logik kennt; daß aber solches Bekenntniß philosophischer Befangenheit bis zur Stunde nachgesprochen wurde, darüber muß man sich billig wundern.

Das Sein ist allerdings kein Prädikat für dasjenige Ding, das nicht von sich selbst ist, wie kein Ding als bedingtes; denn eben weil es nicht von sich selbst ist, so ist es auch nicht sein Sein, d. h. sein Wesen ist nicht auch sein Sein, sondern es hat sein Sein von einem Andern, durch das es ist; es hat demnach das Sein nicht als Eigenthum, sondern wie ein Geliehenes. Solches Sein am Ding ist freilich keine Bestimmung des Dinges, und kann keine sein; weil ihm nicht das Sein, sondern nur das Wesen eignet. Anders aber verhält es sich mit dem Absoluten. Das Absolute bloß in seinem Ansich betrachtet, hat streng genommen nur ein einziges Prädikat: das Sein. Dieses Prädikat kommt nur ihm allein zu, und sagt auch schon alles aus, was das Absolute an sich ist; denn dadurch, daß es das Sein ist, muß es eben Alles sein, was durch das Sein schlechthin als das absolute Sein postulirt und konstituirt wird. So hat das Absolute an sich nur eine Urkategorie: das Sein, und die übrigen, die wir ihm sonst noch geben, sind bloß abgeleitete, wenn auch nothwendige Kategorien. Das Sein ist keineswegs ein einfacher Begriff, wie die halbblinde Logik bisher angenommen hat, sondern ein aus drei Begriffen: Wesen, Erkennen und Wollen, oder Wesen, Gestalt und Leben zusammengesetzter Begriff. Der tiefste Begriff der Realität ist das Sein an sich, der nur dem Absoluten zukommt, und mit absoluter Nothwendigkeit und Realität zusammenfällt; denn jedes

andere Sein ist nicht sein eigenes Sein, sondern hat nur Eigenschaften seines Wesens; dagegen sind mit dem Sein schlechthin als die einzige Eigenschaft des Absoluten alle übrigen Eigenschaften schon mitgesetzt. Und so ist nun das Absolute als absolutes Sein, Erkennen und Wollen, und zwar als Ein Moment seines Daseins zu begreifen. Auch jedes andere Sein ist als Nachbild des Absoluten die Einheit von Wesen, Form und Leben.

Und nun läßt sich das Resultat der bisherigen Untersuchung einfach dahin aussprechen: Es gibt ein Absolutes; das Absolute aber ist nothwendig konstituirt durch ein dreifaches Prinzip; diese drei Prinzipe müssen in absoluter Form existiren um das Absolute als solches, d. h. als Ein Wesen, Ein Wissen und Ein Wollen in dreifacher Form zu konstituiren, und in solcher Form existiren sie nur dann, wenn sie drei Personen sind, und nicht Eigenschaften nur oder Potenzen Einer Person.

Hiemit ist auch das Prinzip des Cartesius und des Spinoza aufgehoben, und seine Consequenz in unserer Philosophie als Irrthum zurückgewiesen. Cartesius sagte: Substanz ist das, was so existirt, daß es zu seiner Existenz keines Andern bedarf. Die Substanz so gefaßt hat Spinoza Recht, und Schelling's dunkler Urgrund und Hegel's abstraktes Sein an sich ohne jede Bestimmtheit bleiben gleichfalls in Geltung. Wir haben aber gesehen, daß die Substanz zu ihrer Existenz noch einer bestimmten Form bedarf, nach der, und einer bestimmten Lebensbewegung, durch die sie existirt; daß die Substanz wohl durch sich existirt, d. h. nicht durch eine andere, aber nicht absolut von sich, bloß als Substanz, d. h. nicht ohne ein denkendes oder wollendes Prinzip; daß gerade das denkende und wollende Prinzip das diese Substanz bestimmende und setzende sei.

Demzufolge muß aber auch da eine andere Substanz als Denkinhalt gegeben sein, wo ein absolut anderes Denken und Wollen gegeben ist. Im Absoluten ist aber ein zweifaches Denken und Wollen. Jenes, wodurch das Absolute mit Nothwendigkeit konstituirt ist, und jenes, wodurch es als das Absolute frei denkt und will. Dem einen absolut nothwendigen Denken und Wollen muß die absolute Substanz entsprechen, dem andern als dem freien muß mit gleicher Nothwendigkeit die absolute Substanz widersprechen, und kann ihm daher nur eine andere entsprechen. Sonach liegt es nothwendig im Wesen des Absoluten, daß es eine zweifache Substanz gibt, und daß Spinoza, Schelling und Hegel in ihrem Substanzbegriff getäuscht worden sind, und in Folge hievon ihr ganzes System prinzipiell verfehlt ist. Auch ist das Denken und Wollen des Relativen nicht das Denken und Wollen des Absoluten an sich, daher auch nicht seine Substanz.

4) Nennen wir nun das absolute Wesen als die erste Person den Vater, das absolute Erkennen als die zweite Person, den Sohn, und das absolute Wollen als die dritte Person, den Geist; so haben wir den Ausdruck und die Auffassung des Christenthums für das Absolute, und wir wollen für die Zukunft diese Ausdrücke mehrfach gebrauchen.

Es ist ein Gott in drei Personen sagt der Christ belehrt durch den Glauben; dasselbe sagt aber auch der Philosoph, belehrt durch das Wissen der positiven Philosophie. Und wir sehen hier, daß der Eine Gott auch philosophisch undenkbar und unmöglich ist, wenn man ihn nicht als einen dreipersönlichen Gott denkt. In diesem Sinne heißt unser System monotheistische Philosophie. Ahnung wenigstens hievon hatte schon die alte Philosophie der Perser und Chinesen

Nach unserer so eben gewählten Bezeichnung ist der Vater das Wesen des Absoluten, der Sohn das Erkennen, und der Geist das Wollen oder das Leben. Das Wesen des Vaters ist auch das Wesen des Sohnes und des Geistes; denn der Sohn ist nur in absoluter Form des Erkennens, der Geist in absoluter Form des Wollens das ausgesprochene Wesen des Vaters; doch nicht in der Weise, daß nicht auch Sohn und Geist mit konstituirende Prinzipe des Vaters wären, nicht in Bezug auf das Sein, sondern in Bezug auf das Dasein des Vaters; da aber im Vater Erkennen und Wollen auch sein Wesen ist, so ist der Sohn als die Affirmation seiner Erkenntniß auch die seines Wesens, und der Geist wie die Synthese des Willens beider so auch die Identität seines Wesens mit dem Vater. Der Vater hat also das Wesen in anderer Weise als der Sohn und der Geist; denn er hat es von sich und zwar in absoluter Form, d. h. er hat es als Persönlichkeit, und der Sohn und der Geist haben es durch ihn, weil sie als Erkennen und Wollen aus dem Erkennen und Wollen des Vaters hervorgehen, und dadurch aus seinem Wesen. Wie der Vater das Wesen in absoluter Form ist, so ist der Sohn das Erkennen in absoluter Form; d. h. als Person, so daß der Vater erst im Sohne zur Selbstkenntniß gelangt; denn der Vater erkennt sich nur als Vater, und das ist nur möglich dem Sohne gegenüber, weil ohne Sohn kein Vater; der Sohn ist der ausgesprochene, sich selbst objektivgewordene Vater, so daß im Vater kein Wissen denkbar und möglich wäre, ohne Sohn. Denn wenn auch Wesen und Erkennen der Sohn vom Vater hat, so hat doch dagegen der Vater sein Selbstbewußtsein als Vater nur durch den Sohn, und ohne dieses Selbstbewußtsein wäre auch sein Wesen nicht möglich. Das Erkennen

des Vaters ist mit Nothwendigkeit so aus dem Vater herausgetreten und im Sohne zur Persönlichkeit geworden, daß es auch im Vater als actus nicht sein könnte, wenn es nicht zugleich im Sohne als Person wäre. Und hiemit haben wir auch die große Wahrheit gefunden, daß alles Erkennen nur durch Objektivirung der subjektiven Idee möglich ist; daß das Erkennen nur die objektivgewordene Subjektivität ist; daß das Subjektive das Allgemeine, die Idee, das Objektive, das Besondere, der Begriff ist, daß keine Erkenntniß möglich ohne Objektivität; denn so ist das Erkennen im Absoluten, in Gott selbst beschaffen. Und dieses Grundprinzip des Erkennens wird auch das Prinzip unserer Logik sein.

Wie der Sohn aus dem Vater hervorgegangen ist als die zur Persönlichkeit gestaltete Erkenntniß des Vaters; so ist der Geist aus dem Vater und Sohne ausgegangen als der zur Persönlichkeit gestaltete Wille beider. Mit Recht wird sonach die zweite Person im Absoluten der Sohn genannt; denn sie geht als Erkenntniß, als Gestalt aus dem Vater wie gezeugt hervor; die dritte Person dagegen heißt Geist, weil sie als der Wille des Vaters und des Sohnes der Geist, d. h. das Lebensprinzip beider auch wirklich ist. Der Vater ist das Essentiale, der Sohn das Formale, der Geist das Vitale des Absoluten. So sind in der Konstituirung des Absoluten zunächst sechs Entwicklungsmomente gegeben; denn jede Person hat ein absolutes Sein, so weit sie Ein Wesen sind; jede hat aber auch wieder ein relatives Sein, so weit sie drei Personen sind, und dadurch ist für jede Person ein zweifaches Moment des Konstituirtseins absolut nothwendig ausgesprochen.

5) Und so ist nun das Absolute, wie wir gesehen, das Sein schlechthin, und nur dieses Sein ist das vollkommene Sein, und

weil vollkommen, d. h. ganz voll, absolut geschlossen durch und in sich selbst, deßwegen aber auch absolut unfähig einer Wesenstheilung, einer Emanation, wie einer Aufnahme in sein Wesen von dem, was außer ihm ist, und außer ihm ist Alles, was nicht absolut sein eigenes Wesen selbst ist. So ist auch sein Denken und sein Leben absolut wie sein Sein, und kann daher mit dem Denken und Leben der Welt unmöglich zusammenfallen, da diese Lebensbegriffe gegenseitig sich aufheben. Das Absolute kann sein Wesen als absolute Geschlossenheit und Einheit nicht mittheilen, sondern nur ihm ähnliche Wesen setzen, weil sein Wollen als ein wesensetzendes Wollen bezeichnet werden muß, durch welches selbst sein eigenes Wesen und Dasein von Ewigkeit gesetzt ist. Jene von ihm gesetzte Wesen kann es beglücken, so weit das Unendliche dem Endlichen mittheilbar ist, mittheilbar nicht in Form einer Wesensmittheilung, sondern nur in Form einer Wirkung auf das Endliche, um es zur möglichsten Aehnlichkeit des Unendlichen zu erheben. Da aber der Begriff des Endlichen immer nur ein Beschränktes sein kann, so ist es dem Absoluten bloß möglich, dem Endlichen das in Form einer Wirkung mitzutheilen, was ihm seinem Begriffe nach als Wesen niemals mitgetheilt werden kann; denn wo das Endliche durch den Begriff seines Seins die Möglichkeit verloren hat mehr zu empfangen, da hat das Unendliche die Möglichkeit noch nicht verloren mehr zu geben, nur kann die Form des Gebens nicht mehr die der Schöpfung, nicht mehr die der Wesenssetzung sein.

Der tiefere Grund hievon ist dieser. Wir haben schon bemerkt, daß in Gott ein doppelter Wille gesetzt ist: jener, durch den er Gott ist, und jener, durch den er als Gott will. Jener Wille, durch den Gott sich selbst will, ist Liebe, denn er ist abso-

lutes Sein für einander; jener Wille, durch den Gott ein Anderes will, kann daher auch nur Liebe sein, da er nur im ersten Wollen seinen Grund hat, weil das Absolute keinen Grund und keinen Zweck außer sich haben kann. Folglich setzte Gott andere Wesen bloß aus Liebe. Seine Liebe ist aber auch sein Wesen, und unendlich wie dieses. Deßwegen hat da seine Liebe noch nicht ihre Grenze, wo der Begriff des Endlichen seine Grenze haben muß. Da es nun unmöglich ist, daß das Absolute dem Relativen sein Wesen mittheilt, so wird es ihm dem Gesagten zufolge seine Liebe mittheilen, da es ja das Relative nur aus Liebe gesetzt hat, und wird sie ihm mittheilen nach dem Maße des Möglichen, d. h. Gott wird das Geschöpf nicht bloß lieben im Schöpfungsakte, durch das Maß jener Gaben, das ihm zukommen kann nach der Idee seines relativen Seins; sondern er wird es auch lieben nach dem Schöpfungsakte durch das Maß jener Liebe, welche in der freiwilligen Relation liegt, in die er das Geschöpf zu sich stellt; denn das Relative, das Geschöpf hat eine zweifache Relation zu Gott; jene durch die es sein Dasein hat nach der Idee der Welt, und jene, durch die es sein spezifisches Verhältniß zu Gott hat nach der Idee der Liebe in Gott, die mit dem Schöpfungsakte nicht abgeschlossen sein kann, da Gott eigentlich nicht den Schöpfungsakt als solchen liebt, sondern die Geschöpfe. Liebe ist Sein für einander und dadurch Mittheilung. Folglich hat Gott auch nach dem Schöpfungsakte noch eine mittheilende Liebe gegen die Geschöpfe, und diese Mittheilung kann nicht in dem bestehen, was durch den Schöpfungsakt als Sein und nothwendige Bedingung des Seins schon gesetzt ist, sonst fiele sie mit dem Schöpfungsakte wieder zusammen. Wie in Gott selbst eine doppelte Relation der Liebe besteht: jene, durch

die er Gott ist, und jene, durch die er sich als Gott liebt; so besteht auch diese zweifache Relation seiner Liebe gegen das Geschöpf: jene, durch die er das Geschöpf schuf, und jene, durch die er das seiende Geschöpf liebt. Also hat die Liebe Gottes mit der Schöpfung noch nicht die Grenze gegen das Geschöpf erreicht. Es gibt Mittheilungen von Seite Gottes an das Geschöpf, die über den Schöpfungsakt hinausreichen, wodurch es Gott möglich wird, auch sich real mit dem Geschöpfe zu verbinden wie das Geschöpf schon als das Relative real mit ihm verbunden ist, und da diese Relation höher steht als die des Schöpfungsaktes, so muß sie auch das Geschöpf höher stellen als es durch jenen Akt an sich gestanden hat. Wir kommen jedoch in der Kosmologie und Anthropologie auf diesen Gegenstand noch einmal zurück, und jedesmal von einem andern Standpunkte.

Weitere Bestimmungen des Absoluten ergeben sich völlig wie von selbst. Das Absolute ist absolute Wahrheit, weil die absolute Identität seiner Idee mit sich selbst des Seins und Erkennens; es ist absolutes Wissen, weil absolutes Selbstbewußtsein; es ist absolute Macht, weil absolutes Wollen und absolute Position; es ist absolute Vollkommenheit, weil absolute Identität des Daseins und der Idee, und dadurch auch absolute Rechtheit und Gerechtigkeit; es ist absolute Liebe, weil absolutes Sein für einander, und ist absolute Seligkeit, weil absolute Vollendung. Mehr noch hierüber bestimmen die Kategorien des Absoluten.

Hiemit haben wir nun die Idee des Absoluten, jedoch nur in den allgemeinsten Grundzügen entwickelt. Auf die Gegensätze anderer Systeme der Philosophie uns gegenüber gehen wir hier deßwegen nicht ein; weil wir an dieser Stelle nur den Grundgedanken unserer Philosophie aussprechen wollten, und die Kritik

anderer Philosophen für die spätere Ausarbeitung des hier Gesagten uns vorbehalten. Nur auf das Eine wollen wir noch hinweisen. Das Absolute so gefaßt wie hier wird nach unserer Ueberzeugung den Pantheismus in jeder Form überwinden, der Philosophie ihren positiven, wahren Standpunkt anweisen, und ihr auch neue Bahnen zum erhabenen Ziele eröffnen.

Unsere Metaphysik hätte für jetzt wohl nur noch den philosophischen Beweis vom Dasein Gottes zu führen, vielmehr über die schon bestehenden Beweise sich zu erklären; allein Kant hat in dieser Sache eine solche Masse Schutt zusammengefahren, daß wir vorerst durch die Logik den Weg uns zugänglich machen müssen, und deßwegen kann von jenen Beweisen erst später die Rede sein; einen eigenen Beweis hiefür werden wir dann in der Philosophie der Religion noch nachfolgen lassen, und wollen nun von hier weg zur Kosmologie übergehen, und dann zur Logik; weil auch in der Kosmologie noch Bestimmungen vorkommen, die für die Logik maßgebend sind. Selbstverständlich halten wir nur für diesen Entwurf unserer Ideen die hier angenommene Reihenfolge der Disziplinen für nothwendig, um kurz und genetisch verfahren zu können. Bei der weitern Ausarbeitung wird die Logik voranstehen, und ihre Prinzipe ganz unabhängig für sich entwickeln.

III.

Kosmologie.

Kosmologie nennen wir jene Wissenschaft, welche die Prinzipien der Entstehung, und die allgemeinen Gesetze des Lebens

und der Vollendung der Welt aufzeigt, und so das Endliche als ein organisch Ganzes behandelt. Die Welt aber als Ganzes in ihrem Grundwesen ist entweder von Ewigkeit durch sich selbst, oder sie ist Ausfluß aus dem Absoluten, oder sie ist geschaffen von Ewigkeit, oder endlich sie ist erst mit der Zeit geschaffen worden.

Die Zurückführung dieser Modalitäten der Entstehung der Welt auf ihr wahres Prinzip bietet für uns im Hinblicke auf die Bestimmungen des Absoluten keine besondere Schwierigkeit dar. Soll die empirische Welt von Ewigkeit durch sich selbst sein, so muß sie selbst das Absolute sein, was unmöglich ist; denn das Absolute ist absoluter Geist, absolutes Erkennen und absolutes Wollen in absoluter Einheit, und das ist die Welt nicht, da in ihrem Dasein die Materialität vorherrschend ist und die Bewußtlosigktit und die Unfreiheit. Auch wenn wir eine ewige Weltseele annehmen, ist hier nichts gewonnen; denn hat diese absolutes Sein, so ist sie das Absolute selbst, und dadurch wieder wesenhaft verschieden von der Welt; hat sie das nicht, so ist sie der Welt selbst gleich, und postulirt ein anderes Sein als den Grund des ihrigen. Es ist daher unmöglich, daß die Welt durch sich selbst von Ewigkeit sei.

Vielleicht aber ist sie ewiger oder zeitlicher Ausfluß aus dem Wesen des Absoluten? Auch das ist unmöglich. Das Absolute ist absolutes Sein, Erkennen und Wollen in absoluter Einheit, und deßwegen ist es unmöglich, daß das Absolute etwas an sich habe, was nicht das Absolute selbst ist, oder was nicht zum Absoluten mit absoluter Nothwendigkeit gehört. Eine Emanation aus dem Wesen des Absoluten ist sonach geradezu undenkbar, weil ein Widerspruch in sich selbst. Denn was mit absoluter Nothwendigkeit von Ewigkeit das ist, was es ist in absoluter

Vollendung und Geschlossenheit, das ist dem Begriffe einer Emanation ebenfalls absolut unzugänglich; weil mit der Setzung des Absoluten seine Vollendung und Wesensgeschlossenheit absolut mitgesetzt sein muß, und eine Potentialität nicht gesetzt sein kann. Ist die Welt nicht durch sich selbst, und nicht Emanation aus dem Absoluten in welch' immer einer Form, so bleibt für sie keine andere Entstehungsweise mehr übrig, als die Erschaffung durch das Absolute. Da aber das Absolute die Urstoffe der Welt aus seinem Wesen selbst nicht nehmen konnte, und außer dem Absoluten nichts vorhanden war, so konnte Gott jene Elemente nur durch die Kraft seines Willens setzen als das bloß als Stoff bestimmte Sein. Folglich hätten wir eine Schöpfung der Welt aus Nichts, und die Welt wäre somit nicht das Du Gottes, sondern ein ganz Anderes. Das Du Gottes ist jedoch schon das zweite Prinzip des Absoluten dem Ersten, der Sohn dem Vater gegenüber in subjektiver Form, und in objektiver die Idee der Welt wie sie real in Gott ist, und mit seinem Wesen als Actus zusammenfällt. Die Alten haben gesagt: Aus Nichts wird Nichts. Sie in ihrem Sinne hatten auch vollkommen Recht. Denn sie wollten sagen: Wo eine Wirkung ist, da muß auch eine Ursache sein; das Nichts kann aber niemals die Ursache der Welt sein. Das Nichts kann nicht sich selbst zu Etwas machen. Wohl wahr, das Nichts kann nicht die Ursache der Welt sein; Gott aber kann der Welt Ursache sein, ohne sie aus seinem Wesen hervorgehen zu lassen, was er nicht kann, bloß dadurch, daß er sie aus seiner Macht hervorgehen läßt, und nur diese letztere Annahme allein steht im Einklange mit unseren Bestimmungen des Absoluten; denn das Absolute ist seinem Wesen nach absolute Kraft, absolute Selbstsetzung, so daß im

Absoluten Position und Wesen als Eins zusammenfällt. Ist nun Gott selbst durch seine absolute Kraft in's Dasein gesetzt, und hat diese Kraft kein prius, das sie ins Dasein gesetzt hätte, sondern ist sie selbst das prius wie das Wesen, das sie setzt; so ist klar, daß die göttliche Kraft eine wesensetzende Kraft ist, und wie Gott in seinem Wesen nur durch seine Kraft, durch seinen Willen gesetzt ist, so ist auch die Welt mit ihrem Wesen nur durch dieselbe Kraft, durch denselben Willen gesetzt, jedoch in anderer Weise; denn das Absolute allein ist wesensetzende Kraft, absolute Position. Die Wesenssetzung im Absoluten fällt demnach mit dem absoluten Wollen zusammen, ja ist dieses Wollen selbst, und dieses Wollen ist absolut nothwendige Position, das Wesen ist nur der reale Wille. Das Absolute kann aber nicht mit demselben Willen die Welt wollen, mit dem es sich selbst will, sonst wäre die Welt selbst das Absolute; will es nun die Welt mit einem andern Willen, so muß diesem Wollen auch eine andere Realität, ein anderes Wesen entsprechen, und das Wesen der Welt kann somit nicht auch das Wesen des Absoluten sein.

Wie das geschieht, daß die absolute Kraft das Wesen der Welt setzt als bloß durch seine Kraft, das begreifen wir freilich nicht, da wir um dieses zu begreifen vorerst begriffen haben müßten, wie das Absolute selbst durch jene Kraft von Ewigkeit gesetzt ist. Wir wissen nur, daß es nicht anders sein kann; wissen auch, warum es so sein muß, freilich ohne zu wissen, wie es zugeht, daß es so ist. Wir wissen das Was und das Warum, nicht aber das Wie. Wir glauben aber Etwas zu wissen, sagt Aristoteles, wenn wir die Ursache kennen, durch welche Etwas ist. Wir kennen die Ursache, durch welche die Welt ist, und wissen auch, daß es anders nicht sein kann.

Wissen wir nun, daß die Welt von Gott geschaffen sein müsse, und ein Anderes undenkbar sei; so kann man weiter fragen, ob Gott die Welt von Ewigkeit geschaffen habe? Wir sagen, Gott habe die Welt von Ewigkeit nicht nur nicht geschaffen, sondern er konnte sie auch von Ewigkeit nicht schaffen. Die Welt ist etwas Bestimmtes, ein Dieses, und jedes Dieses ist der Repräsentant eines Gedankens, einer Idee; in der Welt ist Verstand, und nur wer selbst keinen Verstand hat, findet etwa auch in der Welt keinen; die Gesetze der Welt, der Natur sind Gesetze des Verstandes; folglich hat Gott die Welt zuvor gedacht ehe sie geschaffen wurde, sie ist zuerst Gedanke Gottes. Dieser Gedanke Gottes ist zwar von Ewigkeit, und als Gedanke und Wille Gottes ist auch die Welt von Ewigkeit; allein daß die Erschaffung der Welt mit dem Gedanken Gottes von der Welt nicht zusammenfällt und nicht zusammenfallen kann, ist unschwer zu erweisen.

In Gott ist ein zweifaches Denken und Wollen zu unterscheiden. Das eine durch das er Gott ist; das andere, durch das er als Gott denkt und will. Das eine ist absolut nothwendig und ist das Wesen Gottes selbst, so daß man von Gott nicht sagen kann, er habe eine Idee von sich, denn er ist die Idee von sich; das andere ist mit Freiheit und ist nicht sein Wesen. Der Gedanke Gottes von der Welt ist daher nicht der Gedanke Gottes von sich; denn sonst wäre jener Gedanke ein das Absolute selbst konstituirender, und das Wesen der Welt auch das Wesen Gottes, Gott und Welt wären absolut eins; was jedoch unmöglich ist, da dieß die Idee beider wieder aufheben würde. Wie aber die Idee der Welt nicht die Idee Gottes ist, so kann deßhalb auch das Wesen der Welt nicht das Wesen Gottes sein.

Da jedoch Gott sich selbst nicht denken kann als das Absolute ohne ein Relatives zu denken; so fällt zwar die Welt, wie sie ihr Sein in Gott hat, als ein Gedachtes und Gewolltes, mit dem Dasein Gottes, und dadurch mit der Ewigkeit zusammen; allein anders verhält sich die Sache mit dem Dasein der Welt außer Gott. Denn die Welt fällt in ihrem Sein wohl mit dem Erkennen Gottes, in ihrem Dasein aber nur mit seinem Wollen zusammen. Das Wollen Gottes ist jedoch nicht immer zugleich That, und kann es nicht sein. Nur jener absolute Wille Gottes ist zugleich That, durch den Gott sich selbst will, durch den er konstituirt ist; dieser Wille ist sein Wesen und fällt daher auch als That mit dem Wollen zusammen. Der die Welt wollende Wille aber ist nicht sein Wesen schlechthin, sondern ein Akt seines Wesens. Also nur in der Konstituirung des Absoluten fällt das Wollen mit der That in Ein Moment zusammen; dieß ist aber bei Erschaffung der Welt geradezu unmöglich, weil sonst die Welt wie ein Moment mit dem absoluten Wollen auch Eine Substanz mit dem absoluten Wesen sein müßte, was nach unsern früheren Bestimmungen sich selbst widerspricht. Nur der absolute Wille als absolute Nothwendigkeit fällt mit der Setzung des Absoluten als Ein Moment von Ewigkeit zusammen, und nur dieses Wollen ist mit absoluter Nothwendigkeit und Ewigkeit angethan; das Gegentheil aber muß mit derselben Nothwendigkeit von jenem Willen gelten, mit dem Gott die Welt will. Der Wille also, durch den Gott die Welt will, kann in Bezug auf sein Objekt kein absoluter Wille sein und behaftet mit absoluter Nothwendigkeit, sondern nur ein freier; denn Gott konnte auch eine andere Welt wollen, und deßwegen fällt dieser Wille mit der That, mit der Ausführung desselben nicht nothwendig zusammen und kann

es nicht dem Gesagten zufolge. Ferner ist gleichfalls unmöglich, daß der freie Wille mit der That als ein Moment absolut zusammenfalle; sondern ein Moment ist das Wollen und ein anderes das Thun. Fällt daher zwar das Wollen der Welt mit der Ewigkeit Gottes zusammen, so ist es dagegen unmöglich, daß auch das Thun jenes Wollens, die Erschaffung der Welt mit der Ewigkeit Gottes zusammentreffe; denn ein ganz anderes Moment ist jener Wille durch den Gott die Welt will, als jener, durch den er die Welt setzt. Wie diese zwei Willensakte verschieden sind an sich, so müssen sie auch verschieden sein durch sich, d. h. wie in ihrem Wirken so auch in ihren Momenten. Wenn demnach der eine mit Gottes Ewigkeit absolut zusammenfällt und zusammenfallen muß; so ist nothwendig, daß bei dem andern das Gegentheil stattfinde.

Weiter gehört zwar zum Wesen Gottes nicht bloß das Denken und Wollen, wodurch er Gott ist, sondern auch jenes, wodurch er als Gott denkt und will; wenn aber auch dieses letztere Denken und Wollen zum Wesen Gottes gehört, so gehört doch das Gedachte und Gewollte nicht mehr zu seinem Wesen, und kann deßwegen mit seinem Wesen nicht zugleich gesetzt sein. Folglich ist es unmöglich, daß die Welt in ihrem Dasein von Ewigkeit sei; sie ist von Gott mit der Zeit erschaffen. Wäre die Welt nicht erschaffen, so müßte sie entweder selbst das Absolute sein, oder ein Theil desselben in welch immer einer Form; wir wissen aber aus der Idee des Absoluten, daß beides unmöglich ist. Ist die Welt erschaffen, so hat sie ihr Dasein nicht von sich selbst, ihr Wesen ist nicht ihr Sein, d. h. das Sein ist nicht die Grundeigenschaft ihres Wesens; ihr causales Sein liegt demnach außer ihrem Wesen, außer ihr selbst, wie ihr konkretes Sein doch wie-

der in ihrem Wesen liegen muß, um real ein Dieses sein zu können, und deßhalb ist ihre Idee wie sie im Absoluten existirt, ihr absolutes Sein, und wie sie in ihr selbst real existirt, ihr relatives und konkretes Sein. Das Sein des Relativen hängt also nothwendig, wesentlich und lebendig zusammen mit der realen Idee des Relativen im Absoluten. Wie aber in Gott ein absolut nothwendiges Erkennen und Wollen ist, durch das er Gott ist; so ist in ihm auch ein absolut freies Erkennen und Wollen, durch das die Welt ist. Wie Gott jede andere Welt denken kann, so konnte er auch jede andere schaffen; wie er aber nicht gar keine denken kann, so konnte er auch nicht gar keine schaffen, sonst hätte er nur jenen absolut nothwendigen Willen, durch den er Gott ist, nicht aber auch jenen freien, durch den er als Gott will; denn Gott kann nicht einen Willen haben, der nichts will, der keinen Inhalt hat, da die Freiheit des Willens nicht darin besteht, daß man nichts will, sondern daß man nach freier Wahl gemäß seiner Idee des Seins will. Diese Welt schuf Gott mit freiem Willen. Sie ist also weder nothwendig noch zufällig, und Alles, was bisher die Philosophie auf diese Alternative gegründet, ist haltlos, besonders Kants Einwendungen in Bezug auf den kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes. Ein Dasein durch Zufall ist logisch und physisch unmöglich.

Obwohl aber die Welt ihren Anfang mit der Zeit nimmt und nehmen muß, so hat sie deßungeachtet eine ewige Dauer; weil das relative Sein wenigstens in seinen Grundelementen eben so wenig sich selbst vernichten kann, als es sich selbst setzen konnte, da bei aller Vernichtung doch stets wieder ein Vernichtendes übrig bleiben müßte; da jede Position als solche nicht zugleich Negation sein kann; weil dieses Sein der Welt eine real ausge-

sprochene Idee Gottes ist, und daher ewig besteht wie die Idee selbst, da im Absoluten kein Grund gefunden werden kann die Realität jener Idee wieder zu vernichten, weil sie mit seinem Wollen von Ewigkeit zusammenfällt.

2) Die Idee der Welt ist in Gott ein ewiger Akt seines Sein's, Erkennens und Wollens, und dadurch ein Abbild von ihm selbst, folglich trägt auch die Welt in ihrem Dasein als Ganzes, und jedes Ding für sich die Signatur Gottes an sich.

Im ersten Prinzip des Absoluten existirt die Welt nach ihrer Idee und nach ihrem Sein, im zweiten nach ihrem Dasein, nach ihrer Realität, und im dritten nach ihrem Leben. In Gott, im Absoluten fanden wir aber drei Prinzipe: das Wesen, die Gestalt und das Leben; folglich werden wir im Relativen und Endlichen, in der Welt auch jene drei Prinzipe des Daseins finden, doch nicht mehr als Ein Wesen, da die Wesenseinheit das Lebensprinzip nur des Absoluten ist; sondern jedes Prinzip im Relativen als ein eigenes Wesen; und wie die drei Prinzipe im Relativen in drei Wesen auseinandergehen, so wird auch das einzelne Prinzip nicht mehr nur durch Eine Individuation, nur durch Eine Person wie im Absoluten ausgesprochen sein; sondern als reiner Gegensatz in einer Vielheit von Individuen, so daß jedes Prinzip im Relativen äußerlich für sich eine eigene Welt bildet, und diese drei Welten in so fern dann doch nur eine Welt sind, als sie durch gegenseitig nothwendige Bedingung das Dasein des Endlichen in seinen drei Faktoren als nur Ein Ganzes konstituiren.

Wie das erste Prinzip im Absoluten, so auch im Relativen, in der Welt ist das Wesen. Das Prinzip des Wesens auch im materiellen Dasein ist aber nicht das Materielle, nicht das Stoff-

liche, sondern das Dynamische; soll nun dieses Prinzip in der höchsten Potenz des Relativen als sein Wesen ins Dasein treten, so ist es das Geistige, der Geist ohne jeden materiellen Stoff; denn wie das erste Prinzip im Absoluten als persönlicher Geist das Wesen des Absoluten konstituirt, so muß auch im Relativen dessen Wesen durch persönlichen Geist gesetzt sein; weil die Idee des Relativen im Relativen selbst durch Selbstbewußtsein sich aussprechen muß wie die Idee des Absoluten im Absoluten sich ausspricht, und der Mensch diese Idee ganz auszusprechen nicht vermag, da er sie nicht ganz erfaßt; weil zum vollen Dasein des Relativen auch das volle Wissen desselben um sich selbst gehört, da die Idee des Relativen als ein Gewußtes im Absoluten nur dann vollkommen ausgesprochen ist, wenn auch dieses Wissen als relativer Geist real geworden, deßwegen ist das erste Prinzip im Relativen ein reiner sich selbst bewußter Geist; denn die Idee der Welt real als Wesen der Welt kann nur ein reiner Geist sein mit Selbstbewußtsein, welches die nothwendige Form seines Wesens ist, da der Mensch ein volles Selbstbewußtsein gleichfalls nicht hat. Die Idee der Welt als reales Sein ist eben reine Geistform, und verlangt als ihren adäquaten Ausdruck und Träger auch einen reinen Geist, die Idee als Wesen gesetzt, so daß sowohl das erste Prinzip im Absoluten als die Idee der Welt zum ersten Prinzip des Relativen ein reines Geistwesen mit Selbstbewußtsein postuliren. Und dann weil die unendliche Einheit im Absoluten als endliche Vielheit im Relativen sich ausspricht, so gestaltet sich das Prinzip des Wesens im Relativen als endliche Geisterwelt, und damit als erstes Prinzip des Seins der Welt. Als Geist ist es das Prinzip des Bewußtseins; denn die Geisterwelt ist zunächst das in endlicher Form ausge-

sprochene Bewußtsein des Absoluten von sich, d. h. das Bewußtsein des Absoluten vom Relativen ist real gesetzt, wieder als vollständiges Bewußtsein.

Das zweite Prinzip des Absoluten ist das Prinzip der Gestaltung, des Daseins, der Individuation. Dieses Prinzip als das des Relativen und als nothwendige Antithese des ersten ist dem Wesen nach das Prinzip des Immateriellen, Materiellen und Dynamischen, wie dem Leben nach das Prinzip der bloßen Gestaltung, und bildet dadurch wieder eine eigene Welt bewußtloser Formationen gemäß der ihm eingeschriebenen drei Grundkräfte seines Lebens, die sich in ihm nach ihrer Art besondern, und auf unserem Planeten im Mineralreiche, Pflanzenreiche und Thierreiche ihre eigenen Gestaltungen auswirken. Die Annahme, daß die Materie oder die Linie in's Unendliche theilbar sei, ist philosophisch eine Unmöglichkeit; denn jedes Sein ist Leben und durch drei Faktoren konstituirt. Das gilt auch vom letzten Atom, wo nicht mehr von Theilung, sondern nur noch von Vernichtung die Rede sein könnte. Dann widerspricht es auch sich selbst, daß das Endliche und Theilbare durch unendliche Theile konstituirt sei. Qualitativ ist das Urelement und quantitativ das Uratom untheilbar; denn die Materie kann materiell nur durch Meterielles getheilt werden. Um das letzte Uratom zu theilen, müßte man ein Instrument haben, das weniger Materie ist als das feinste Atom, es müßte daher immateriell sein; was gleichfalls sich selbst widerspricht. Folglich ist die unendliche Theilbarkeit der Materie logisch und physisch gleich unmöglich.

Der metaphysisch Grund des Inhaltes und des Verhältnisses der genannten Prinzipien ist dieser: das zweite Prinzip im Absoluten ist der ausgesprochene Inhalt des ersten, der Sohn ist der

ausgesprochene Vater. Das erste Prinzip des Relativen ist der denkende Geist. Dieses Prinzip soll sich nun im zweiten aussprechen. Wir haben aber schon nachgewiesen, daß dieses Aussprechen nicht Wesensmittheilung sein könne wie im Absoluten, sondern hier jedes Prinzip sein eigenes Wesen habe. Zum Wesen des Geistes aber gehört Denken und Selbstbewußtsein; folglich kann dem zweiten Prinzipe des Relativen Denken und Selbstbewußtsein nicht mitgetheilt werden; da in ihm aber doch der Inhalt des ersten ausgesprochen sein muß, so lebt in ihm zwar ein Denken aber ohne Selbstbewußtsein, ein bloß formales Denken, als principium formandi. In den Gesetzen und in dem Leben der empirischen Welt ist daher ausgesprochen der formale Inhalt der Geisterwelt nach der Idee des Seins. Die Ideen, die als das Geistige dem ganzen Weltgebäude und dem einzelnen Gebilde als Gesetz zu Grunde liegen, sind der objektive Ausdruck, das Besondere jener allgemeinen Denkformen des relativen Seins, welche in das Wesen der Geisterwelt niedergelegt sind, und dadurch erkennt der Geist das Ansich der Dinge. So steht die empirische Welt zwischen den Menschen und der Geisterwelt, und wie wir das materielle Bild der Phantasie sehen und dadurch denken, so sieht der Geist das geistige Bild, das Wesen ohne Phantasie, und dadurch denkt er. Auch wir berühren denkend die Welt aber nur durch die Phantasie, der Geist berührt sie unmittelbar; wir haben zwar eine wahre, aber doch nur eine formale Erkenntniß, der Geist dagegen hat eine reale, die das Ansich selbst erfaßt; weil die Welt in ihrem unbewußten Denken die objektivgewordene Gedankenform des Geistes ist, die im Thiere wohl bis zu einer gewissen formalen Freiheit und Selbstständigkeit gelangt, doch nie bis zum Selbstbewußtsein wie im Menschen, so daß das Thier

auch in seiner höchsten Entwicklung und durch geeignete Erziehung doch nur gleichsam als die natürliche formale Logik erscheint ohne Bewußtsein. Hieraus sehen wir aber, daß dem Geiste die objektive Welt zum Denken gerade so nothwendig ist als uns, nur in anderer Weise, da unser Erkennen niemals das Ansich der Dinge erkennen kann; daß die Geisterwelt nicht begriffen werden kann ohne Zusammenhang mit der übrigen Welt; daß aber auch weder Dasein noch inneres Lebensgesetz der empirischen Welt verstanden wird ohne Geisterwelt. Zugleich sehen wir auch in welch' enger Verbindung die Geisterwelt mit der ganzen Natur und ihren Gesetzen steht, da diese ihrer geistigen Seite nach mit jener real verbunden ist, ohne mit ihr gleichen Wesens zu sein.

Das dritte Prinzip des Absoluten ist das Prinzip des Lebens als Vereinigung der zwei andern Prinzipe des Wesens und der Gestalt. Hier im Relativen ist das dritte Prinzip die Vereinigung des Geistes mit der Natur, mit der materiellen Formation als Weltleben, und ist ausgesprochen durch den Menschen. Geist und Natur sind differenzirt nach Wesen und Form; aber dem Leben nach sind sie sich sogar entgegengesetzt wie Freiheit und Nothwendigkeit, und hiedurch ist das Leben als Weltleben aufgehoben; denn alles Leben ist als Kreisbewegung durch die drei mehrgenannten Faktoren konstituirt. Diese Kreisbewegung ist aber von der Natur dem Geiste gegenüber wie durchschnitten; denn die bewußtlose und unfreie Natur, obwohl vom Geiste ausgegangen und als seine Antithese gesetzt, kehrt durch sich selbst nicht mehr zum Geiste zurück, sondern ist ihm ein Fremdes und Anderes geworden ihrem Wesen, Denken und Wollen nach, von der er daher eine konkrete Kenntniß nicht haben kann. Des Menschen Aufgabe ist es nun, jenen Lebenskreis des großen Weltlebens, wie er vom Geiste aus-

gegangen, fortzusetzen und zu vollenden, die Natur in sich gleichsam zum Bewußtsein und zur Freiheit zu erheben, und so auch dem höhern Geiste wieder zuzuführen in Vereinigung des eigenen Willens mit dem Willen jener höhern Geisterwelt. So ist der Mensch der Lebensausdruck der Schöpfung, das vitale, das Prinzip des Wollens. Seine Aufgabe ist eine ethische. Die Geisterwelt hat wohl das Wissen der Schöpfung, nicht aber das Wollen derselben; denn sie hat nur ihr Wollen, nnd deßwegen ist sie an den Menschen und der Mensch an sie angewiesen, nur in verschiedener Weise, um das Eine Wollen der Schöpfung herzustellen. In dem Willen des Menschen liegt das Centrum der Schöpfung, so daß selbst die Geisterwelt wie die übrige Schöpfung ihre Vollendung nur erreichen kann mit Bezugnahme auf den Willen des Menschen in seiner Verbindung mit dem Willen des Absoluten. Diese Verbindung hat nämlich einen doppelten Zweck: sie ist das Mittel zur Vollendung der Aufgabe der Menschheit und die Vollendung selbst; denn wie das Absolute die Ursache von Allem ist, so ist es auch nothwendig der Endzweck für Alles; wie Alles von ihm ausgeht, so muß auch Alles zu ihm wieder zurückkehren, sich mit ihm vereinigen; das ist aber jenen Wesen, die mit Selbstbewußtsein und Freiheit begabt sind, nur durch den freien Willen möglich. Sind auch die Geister ihrer Natur nach erhabener als der Mensch, so gilt doch nicht das Gleiche in Bezug auf den Willen des Menschen in seiner Vereinigung mit dem Willen des Absoluten; denn jenem Willen nach wird die Geisterwelt nicht vollendet ohne den Menschen, weil das Weltall nur Einen Organismus wie des natürlichen, so auch des höheren Lebens bildet, und da bedarf ein Glied des andern um zu existiren, und in der Vollendung des Ganzen sich selbst zu vollenden.

So nun ist der Mensch wie die Affirmation der Geisterwelt und der Natur in ihrer Trennung und in ihrer Lebenseinheit, so auch die Grundbedingung der Vollendung der Welt selbst.

In dieser Weise nun stehen Geisterwelt, empirische Welt und Menschheit als die drei Prinzipe und Faktoren der Einen Welt zu einander; sie bilden prinzipiell drei Reiche der Einen Welt, und in jedem Reiche wiederholen sich diese Prinzipe durch alle Stufen des Lebens, so daß selbst jedes Individuum ihr Repräsentant wird; denn wie im Absoluten drei Prinzipe sind, so auch im Relativen; wie im Absoluten jedes Prinzip durch drei absolute Kräfte konstituirt ist, so auch im Relativen nach seiner Art: in der Geisterwelt als Wesen, Erkennen und Wollen, und in der empirischen Welt als immaterieller, materieller und dynamischer Stoff.

3) Hiemit haben wir die Entstehung der Welt in ihrem großen Gliederbau als Ganzes nachgewiesen. Auch haben wir schon am Anfange dieser Untersuchung gefunden, daß die Welt ihr Sein nicht durch sich hat, sondern durch das Absolute. Das Wesen der Welt ist wohl ihr Dasein, aber nicht ihr Sein; denn das Absolute ist ihr Sein, nicht aber auch ihr Dasein, d. h. ihr Wesen; das Absolute ist eben ihr Sein nicht durch sein Wesen, sondern durch seine wesensetzende Kraft, durch die reale Idee von der Welt, die in Gott — Sein und Leben ist. — Ist somit das Wesen der Welt nicht ihr eigenes Sein, sondern nur ihr Dasein, so ist es auch nicht ihr Leben und deßwegen auch nicht ihr Bestehen. Der Grund des Seins, des Lebens und des Bestehens dieser Welt liegt daher außer der Welt im Absoluten, und dieses ist die reale Ursache ihrer ewigen Dauer.

Obwohl in der Konstituirung des Absoluten keine Zeitdauer

angenommen werden kann, so ist doch eine Relation der drei Prinzipe absolute Nothwendigkeit. Aber gerade deßwegen weil die Darstellung jener Relation im Absoluten in einen Moment zusammenfällt, so muß sie in der Konstituirung des Relativen in die Zeit auseinandergehen, und zwar in jedem Werden; denn ist das Absolute das Sein schlechthin, so ist das Relative das Werden, ein Entfalten der Zeit nach, und dieß sowohl im Ganzen als im Einzelnen, jedes nach der Weise seines Daseins und seiner Bestimmung, d. h. seiner Relation. Schon bei der Bestimmung des Absoluten aber haben wir darauf hingewiesen, daß zu seiner Konstituirung sechs Momente der Relation angenommen werden müssen, und da nun diese bei der Konstituirung des Relativen in die Zeit auseinanderfallen, so kann die Welt nur in sechs Zeitabschnitten sich ausgestattet haben. Die Dauer dieser Zeiten läßt sich bei dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft mit Sicherheit näher nicht bestimmen; nur muß die Erschaffung der Geisterwelt und ihre immaterielle Wohnung mit den Elementen der empirischen Welt in ein Moment als Wesenssetzung zusammenfallen, wodurch dann die Idee der ganzen Schöpfung schon mit ausgesprochen war, wenn auch noch nicht ausgeführt.

Die Wesenssetzung ist das erste, die Ausgestaltung das zweite und die Herstellung der Lebenseinheit beider in dem Menschen ist das dritte Prinzip der Welt als dem großen Organismus des einen Ganzen; doch nur nach der einen Seite nach jener der Entwicklung. Im Absoluten ist aber nicht bloß das Moment der Entwicklung, sondern auch das der Vollendung, freilich in absoluter Form. Folglich trägt nicht bloß das einzelne Gebilde der Natur, sondern auch die Welt als solche in ihren drei Prinzipien wie die Idee der Entwicklung, so auch die der

Vollendung in sich. Das vollständige Konstituirtsein der Welt ist noch nicht ihre Vollendung. Ihr gegenwärtiger Zustand ist nicht ihr Ziel, sondern nur eine Durchgangsperiode. In diesem Sinne redet auch das Buch der göttlichen Philosophie von einem neuen Himmel und von einer neuen Erde, d. h. von ihrer Vollendung und Ruhe. Der Sabbath der Genesis ist also zunächst der Sabbath Gottes in sich selbst, seine Vollendung und Ruhe dann der Sabbath der Schöpfung, und endlich der Sabbath der Vollendung. Darin liegt seine hohe Bedeutung im Gebiete der Religion als Sabbath des Menschen, der auch hier wieder der Centralpunkt dieser erhabenen Idee sein soll.

Von der Bewegung der Welt hier nur noch die einfache Bemerkung: Alles Leben ist Bewegung, und jede Lebensbewegung ist Kreisbewegung als Synthese des Seins und des Daseins; weil auch das Leben im Absoluten Kreisbewegung ist. Diese Bewegung ist auch die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen, und dadurch die Signatur der Zeit und der Ewigkeit, verkündend, daß das Endliche am Unendlichen hafte, das Unendliche voraussetze.

4) Wenn nun, wie wir früher gehört, die Welt ihr Sein nicht ist, so stammt auch ihr Dasein nicht aus ihrem Sein, sondern zunächst aus ihrem Wesen nur, und da es kein Sein gibt ohne Idee des Allgemeinen, und kein Dasein ohne die Idee des Besonderen, so fällt auch die Idee des Allgemeinen und die des Besondern der Welt über die Welt hinaus in's Absolute, in Gott. Also Gott schuf die Welt nach seiner Idee von der Welt, und seine Idee von der Welt nahm er aus der realen Idee seiner selbst, seines Wesens. Sowohl die Welt als Ganzes als die Dinge in der Welt sind folglich zunächst die ausgesprochene Idee

Gottes von der Welt, und weiterhin von sich selbst in endlicher Form. Die Idee des Allgemeinen fällt in Gott mit der Idee des Besondern zusammen; denn auch das Allgemeine wird wieder ein Besonderes in Bezug auf das Ganze, und die Welt als das Ganze wird auch ein Besonderes in Bezug auf das Absolute und das Mögliche in ihm. Sonach existirt das Besondere so am Allgemeinen, daß das Allgemeine durch das Besondere in's Dasein tritt; denn das Allgemeine ist die Grundlage und das Wesen des Besondern, wie das Besondere das in's Dasein gesetzte Allgemeine; daher kein Allgemeines ohne Besonderes und kein Besonderes ohne Allgemeines. Sie sind beide zugleich gesetzt, nur ist in Bezug auf ihre Relation das Allgemeine das prius. Im Absoluten ist Allgemeines und Besonderes zugleich gesetzt und so auch in der Idee des Absoluten von der Welt, als jener innersten That des Absoluten, die von Ewigkeit mit seinem Wesen zusammenfällt.

Hiemit möchte wohl auch die alte Frage der Nominalisten und Realisten eine prinzipielle Lösung gefunden haben; denn das Absolute hat die Dinge in abstracto und concreto zugleich gedacht. Doch mehr hievon in der Logik. Sind zwar die Welt und die Dinge in ihr die ausgesprochene Idee Gottes von ihnen, so ist damit noch nicht gesagt, daß jedes Ding in seinem Dasein auch direkt seine Grundidee berühre. Die deutsche Sprache hat nur 24 Buchstaben als Elemente ihres Seins, und bildet daraus eine Unzahl von Worte als Gestaltungen ihres Daseins. So auch die Natur im Großen und im Kleinen mit den in sie als vires seminales niedergelegten Ideen ihres Seins und Lebens. Nur muß festgehalten werden, daß jedes Ding der Repräsentant seiner Idee ist, wie sie in ihm und außer ihm existirt als das

Allgemeine und Besondere. Diese Wahrheit ist von großer Bedeutung.

5) Gott hatte die Idee der Welt bevor er die Welt schuf, und dadurch existirt die Idee der Welt außer der Welt und vor ihr; die Welt aber repräsentirt wieder die Idee Gottes von der Welt, ihre eigene Idee in realer Weise, und dadurch ist die Idee der Welt in der Welt als ihr Wesen und Leben, und so ist jedes Ding der Repräsentant seiner Idee. Jene Idee der Welt ist wie bemerkt, zuerst Gedanke des Absoluten: folglich stimmt das Sein mit dem Denken des Absoluten zusammen, wie im Absoluten selbst, so auch im Relativen, nur nicht in gleicher Weise; denn im Absoluten ist es Identität, im Relaviten nur volle Uebereinstimmung. Auch der Mensch ist der Repräsentant der Idee des Absoluten von dem Menschen. Zur Idee des Menschen gehört sicher auch sein Denken als wesentliche Eigenschaft seines Geistes. Der Mensch aber denkt als actus nicht anders als wie Gott dieses Denken zuerst selbst gedacht hat, und dieses dachte er nach seinem Denken, d. h. nach der Form seiner Selbstkenntniß, so daß wir geradezu sagen können, der Mensch denkt so und muß so denken, wie Gott denkt, d. h. wie Gott sein eigen Denken und damit das Denken des Menschen denkt. Hier ist das Denken die reale Idee des Denkens. Die Idee Gottes von dem Denken denkt in mir. Das ist ein Grund, warum das Denken des Menschen wahr sein muß; weil das geschaffene Denken im Denkgeiste wahr sein, objektiven Inhalt haben muß, wie das gedachte Denken im Absoluten wahr ist, und objektiven Inhalt hat; ein zweiter Grund ist, weil Denken und Sein im Absoluten identisch sind, so müssen sie im Relativen als dem Nachbilde des Absoluten nothwendig in Uebereinstimmung sein; ein dritter Grund ist,

weil der Mensch in der Welt das Prinzip des Lebens im Absoluten wie es im Relativen sich ausgesprochen, die Synthese des Absoluten im Relativen repräsentirt, und dieses Prinzip im Absoluten ein denkendes Wollen, eine Person, der Geist ist; so muß der Mensch auch dieses denkende Wollen dadurch repräsentiren, daß sein denkendes Wollen relativ wahr ist, wie jenes absolut wahr ist, und endlich ein vierter Grund ist, daß der Mensch nicht sein Sein ist, und daher auch sein Denken als Potenz nicht sein Werk, sondern das endliche, jedoch reale Nachbild des göttlichen Seins. Wie das Reale mit seiner Idee übereinstimmt, so das Nachbild mit seinem Urbilde. Der Mensch denkt, weil Gott denkt. In Bezug auf sich selbst denkt Gott nicht, denn er ist sein Denken; in Bezug auf die Welt aber denkt Gott, weil er ihr Gedanke nicht ist. Und das Denken des Menschen ist wahr; weil Gott des Denkens und des Thuns Wahrheit ist. Gott denkt nicht die Dinge wie sie sind, sondern die Dinge sind wie sie Gott denkt. Noch wollen wir hier bemerken, daß wie das Ideale überall der Ausgangspunkt und die Grundlage des Realen ist, so ist auch in dem Menschengeiste als dem Repräsentanten der Synthese des Idealen und Realen im Absoluten die Idee des Realen niedergelegt, und weil selbst das materielle Ding der Repräsentant einer Idee ist, so ist es dadurch geistig geworden, verwandt mit dem Geiste des Menschen und mit seinen Ideen, und öffnet so dem erkennenden Geiste den Eintritt in die Geheimnisse der materiellen Welt.

6) Die Idee Gottes von der Welt durch alle ihre Gliederungen ist wie real als Sein in Gott, so auch real und lebendig als Dasein in den Dingen selbst, vielmehr ist die Dinge als principium essendi, formandi et vivendi, so daß das Leben in

all seinen Ausgestaltungen und Relationen durch die in das Sein niedergelegte lebendige Idee nach den Gesetzen des zu gestaltenden Daseins sich selbst entwickelt. Wie aber alles Dasein ein Gattungssein und ein Sein des Individuums ist, so ist auch alles Leben Gattungsleben und Leben des Individuums. Im Gattungsleben liegt das Prinzip der Einheit und der Relation, im Individuum dagegen das der Konstituirung und Erhaltung der Gattung. So ist in jedem Individuum ein doppeltes Leben und Bestreben, das der Gattung und das des eigenen Daseins.

In der Geisterwelt und Menschheit spricht sich das Gattungsleben aus in der Einheit des Erkennens und Wollens als Wahrheit und Liebe, im Individuum als Streben dahin und als Selbstbewußtsein; im empirischen Dasein spricht sich das Gattungsleben aus als Adhäsion, Gravitation und Begattung, und im Individuum als Kohäsion und Ernährung.

Doch kann das Leben der Welt sich selbst nicht erhalten; denn weil die Welt ihr Sein nicht ist, so ist ihre Erhaltung ein fortwährendes Geben des Seins, eine perenirende Schöpfung, jedoch nicht direkt auch für jenes Dasein, das aus dem Sein der materiellen Elemente hervorgeht. Nur die Welt als Ganzes ihrem Wesen und Dasein nach, wie der einzelne Geist wieder als ein Ganzes stehen mit dem Absoluten in realer direkter Relation, und das allein begründet ihre ewige Dauer, wie wir an anderem Orte noch zeigen werden.

Hier wollten wir nur die metaphysischen Grundlinien der Welt als Ganzes ihrem großen Gliederbaue nach aufzeigen, und lassen daher alles weg, was über diesen Zweck hinausliegt. Von Raum, Zeit und Bewegung, von Kraft und Stoff, von den Prinzipien des materiellen Lebens und seinem nähern Verhältnisse

wird erst dann die Rede sein, wenn die hier niedergelegten Gedanken zur vollen Ausarbeitung gelangen.

Haben wir hier die Idee der Konstituirung und der Entwickelung der Welt besprochen, so werden wir in der Anthropologie die Idee ihrer Vollendung nachweisen; denn die Sehnsucht nach Vollendung ist der ganzen Schöpfung eingeboren, und die Triebkraft des Fortschrittes wie im Gebiete des Geistes, so auch in jenem der Natur.

IV.

Logik.

Die Logik als Denkwissenschaft ist die Grundlage der Philosophie, und umfaßt das Denken an sich, und das Denken über das Denken, oder das Erkennen des Erkenntnißgrundes. Das Erste nennen wir Logik im gewöhnlichen Sinne, und behandelt das Richtigdenken; das zweite heißt uns Eidologie, und behandelt das Wahrdenken, indem es nachweist, wie die Ideen des Denkgeistes auch in den Dingen existiren. Es kann etwas richtig gedacht sein, und ist doch nicht wahr. Es gibt eben eine formale und reale Wahrheit des Denkens, daher eine formale und reale Logik. Das Prinzip der formalen Logik ist nur das Prinzip der wahren Gedankenverbindung, nicht aber das Prinzip der Wahrheit des Gedachten an sich. Und so bedürfen wir einer zweifachen Wissenschaft. Hier aber, wo wir nur die metaphysischen Grundideen vorlegen, und eine weitere Ausarbeitung erst später folgen lassen, behandeln wir beide als Eins und im Zusammenhange, um leichter verstanden zu werden.

Das Denken an sich ist zunächst blos geistiger Formalismus nach bestimmten Gesetzen wie das Zahlenverhältniß des Mathematikers, und hat mit diesem in gewisser Beziehung sogar gleiche Prinzipien.

1) Einige Philosophen haben die Mathematik bis zum Himmel erhoben wegen der Gewißheit ihrer Prinzipien und ihres Wissens, und doch ist die Sache sehr einfach und für höhere Wissenschaft sehr untergeordneter Natur. Die Prinzipien der Mathematik sind die in Zahlen ausgesprochenen Formen der materiellen Existenz der Dinge in bloß äußerlicher Erscheinung nach ihrer dreifachen Ausdehnung und nach ihrer Kraft; denn die Zahl ist nicht vor dem Sein und ohne Sein, sondern durch das Sein. Dieses Sein der Zahl am Endlichen ist aber das untergeordnetste, nur als Masse bloß nach Zahl, Maß und Gewicht bestimmt. Seine Ideen sind die einfachsten und zugleich die nothwendigen Grundideen der Masse; daher auch einfach und untrüglich ihre Anwendung. Der nothwendigen dreifachen Ausdehnung der Masse entspricht die Dreizahl als Einheit und als Basis jeder Berechnung. Hier ist keine philosophische Wissenschaft, sondern nur logischer Formalismus; weil keine Ideen, sondern alles nur Maßstab, nur Zahl, nur Masse; obwohl vom Standpunkte des Lebens jedes Ding als ein Dieses quantitativ und qualitativ auch unter eine bestimmte Zahl fallen muß. Also in der Einfachheit der Idee und des Seins des mathematischen Objektes liegt die ganze Herrlichkeit der Mathematik; sie ist die Zahlenlogik des Meßbaren am Relativen. Wo aber die Ideen nicht mehr so einfach und handgreiflich, nicht mehr mit der Elle meßbar, sondern nur durch höhere Erkenntniß erfaßt werden können, und das Sein ein tieferes, da ist auch ihre Anwendung nicht

mehr so untrüglich. Die Mathematik bestimmt nur das Wieviel, aber kein Daß, kein Was und kein Warum. Ganz dasselbe dreifache Prinzip des Formalen hat auch die formale Logik als Denklehre in ihrem principium identitatis et contradictionis, exclusi tertii et rationis sufficientis. Hier sind die drei nothwendigen Formen des Denkens gesetzt ohne jeden andern Inhalt außer dem, der absolut jedem Dasein zukommen muß. Jedes Ding ist dann ein Sein, und als solchem eignet ihm das principium identitatis et contradictionis; jedes Ding hat eine Gestalt, ein Dasein, ist ein Dieses, und spricht sich als solches aus durch das principium exclusi tertii; jedes Ding ist ein Sein für sich, ist dadurch als Leben hervorgegangen aus der These und Antithese, und drückt so mit Nothwendigkeit aus das principium rationis sufficientis. Folglich sind die genannten Prinzipien die absolut nothwendig ideale Grundform jeder realen Erscheinung, und zu den realen Erscheinungen zählen wir nicht blos die Sinneswahrnehmungen, sondern auch die Begriffe der Dinge; denn der Inhalt der Begriffe auch selbst idealer Gegenstände ist dem Denkgeiste nur in Form des Realen, nur unter einem bestimmten Bilde erfaßbar. Daß diese Prinzipien mit dem Realen in absolut nothwendiger Uebereinstimmung stehen müssen, wissen wir auch aus der Identität des Seins und Erkennens im Absoluten, wie auch aus andern Gründen, die wir dort und in der Kosmologie schon angegeben. Demnach müssen jene Prinzipien mit derselben Sicherheit und Konsequenz ihre Anwendung auf alles Reale finden, wie die Zahl des Mathematikers auf seine Objekte. Tritt hier ein Irrthum zu Tage, so kann er nicht in den Prinzipien des formalen Denkens liegen, sondern nur in ihrer unrichtigen Anwendung, wie wenn der Mathematiker eine Zahl unrichtig an-

geschrieben hat. Wenn der Ansatz unrichtig ist, so muß nothwendig die ganze Rechnung verfehlt sein, vielleicht nicht in ihrem nothwendigen Formalismus, aber in ihrem Resultate; es ist richtig aber nicht wahr gerechnet worden. So werden auch bereits alle Fehler im Denken dadurch gemacht, daß man von einer völlig unrichtigen Annahme als von einer Wahrheit ausgeht. Der Irrthum liegt nicht im Erkennen als actus, nicht im erkennenden Subjekte; sondern in der Voraussetzung, im Erkannten, im Objekte als Ausgang, der Grundbegriff ist falsch, weil er mit seiner Idee nicht übereinstimmt. Um diesen Irrthum zu vermeiden, hat schon Aristoteles seine Kategorien aufgestellt. Die deutsche Philosophie, die den Aristoteles zu wenig kennt und vielfach mißversteht, hat ihm zwar den Vorwurf gemacht, er habe die Kategorien nur empirisch aufgenommen; allein die Sache verhält sich denn doch ganz anders. Aristoteles wollte, daß uns mit jedem Worte ein ebenso festes und unwandelbares Bild des Gedankens, ein bestimmter Begriff entgegentrete, als das Sinnbild eines Pferdes unwandelbar dasselbe ist, so oft wir ein Pferd wahrnehmen. Um diesen Zweck zu erreichen, abstrahirte er von allen Eigenschaften des individuellen Daseins, und drängte so das Individuelle in seine allgemeine Begriffe durch die Kategorien zurück. Dieses Bestreben fand seine Vollendung in dem V. Buche der Metaphysik, wo Aristoteles die Begriffe, vielmehr die Sprache der Philosophie zu fixiren sucht. Seine deutschen Bearbeiter wußten aber bisher mit jenem Buche rein nichts anzufangen, so wenig haben sie ihn verstanden. Wohl ist ihm seine Kategorienlehre mehrfach mißlungen, und auf dem Standpunkte seiner Psychologie konnte dieß gar nicht anders kommen; allein deßungeachtet ist sie doch noch weit mehr philosophisch und wahr, als jene, die uns Kant als

Verbesserung geliefert, und dadurch die deutsche Philosophie auf ihren falschen Weg verlockt hat. Kant machte jedoch von seinen Kategorien an sich gar keinen Gebrauch, und es lag sofort nichts daran, ob er viele oder wenige, diese oder jene annahm. Seine Philosophie beruhte auf seiner Annahme, wie der Denkgeist zu den Kategorien komme, und wie die Kategorien zu ihrem realen Inhalte gelangen. Diese Annahmen blieben aber unerwiesen, und so war seine Philosophie schon in ihrem Prinzip Dogmatismus, den er bekämpfen wollte. Er sah nicht ein, daß die Kategorien einen realen Inhalt schon voraussetzen, daß sie nur die ideale Seite des Realen, dessen geistiger Reflex sind. Aus dem Grunde fand er auch seine Kategorien nicht am Realen wie Aristoteles, sondern in der Form des Urtheils.

Kant klaubt seine Kategorien aus den Formen der Syllogismen, aus den verschiedenen Arten der Urtheile heraus, und übersieht es ganz, daß die Urtheile wohl die Form der Vermittelung des Erkennens, nicht aber die Form des Erkennens selbst sind; weil die Urtheilsform keine Seinsform sein kann. Auch hätte ihm, wenn er seine Kategorien mit unbefangenem Auge näher besehen, der erste Blick die Oberflächlichkeit ihrer Annahme schon da zeigen können, wo er z. B. die Quantität als Allheit, Vielheit und Einheit mit drei Kategorien aufführt, die doch leicht schon unter der Einen als Zahl begriffen wird.

Die Kategorien beruhen nicht auf der Form der Schlüsse, sondern auf der Idee des Seins; denn sie sind nichts anderes als die allgemeinen und nothwendigen Begriffe des Seins. Das Sein ist aber ein dreifaches: das Absolute, das Relative und das Ethische als Verbindung des Relativen mit dem Absoluten. Demnach theilen wir die Kategorien in die metaphysischen als die des

Absoluten, in die logischen als die des Relativen, und in die ethischen als die der Vereinigung beider. Da aber jede Position des Seins auch die negative Seite ihrer Bedingung hat, und jedes Dasein durch drei Prinzipe konstruirt ist, so werden auch die Kategorien unter diesem Gesichtspunkte zu bestimmen sein, und ergeben sich demnach in folgender Ordnung:

A.

Metaphysische Kategorien.

a) Negative Kategorien: Nothwendigkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit.

b) Positive Kathegorien:

1) Das Absolute an sich: Sein, Erkennen und Wollen;
2) das Sein bei sich: Position, Affirmation und Identität;
3) das Sein für sich: Wahrheit, Schönheit und Güte;
4) das Sein im Gegensatze zum Endlichen: das Absolute, das Unveränderliche, die Einheit und das Eine;
5) das Sein im Verhältnisse zu dem Endlichen: Allmacht, Vorsehung und Glückseligkeit;
6) das Sein in ethischer Bedeutung: Majestät, Gnade und Gerechtigkeit.

B.

Logische Kategorien.

a) Negative Kategorien: Möglichkeit, Raum und Zeit;

b) Positive Kategorien:

1) das Endliche in der Wirklichkeit: Wesen, Gestalt und Leben;

2) das Endliche im Raume: Zahl, Maß und Gewicht;
3) das Endliche in der Zeit: Ursache, Wirkung und Wechselwirkung;
4) das Endliche an sich: das Relative, das Veränderliche, das Getheilte;
5) das Endliche im Verhältnisse zum Absoluten: das Negative, das Aehnliche und das Werden.

C.

Ethische Kategorien.

1) In ihrem Wesen an sich: das Wahre, das Schöne und das Gute;
2) in ihrer Subjektivität: Freiheit, Gesetz und Gehorsam;
3) in ihrer Objektivität: Recht, Pflicht und Gewalt.

Der Mensch soll durch Uebereinstimmung seines Denkens und Wollens mit seiner Idee wahr sein, durch Wahrheit schön, und durch wahre Schönheit gut.

Unser Erkennen ist zwar ein wahres, aber doch nur ein formales, Uebereinstimmung des Begriffes mit der realen Idee. Die metaphysischen Kategorien sind die nothwendigen Begriffe der realen Idee des Absoluten. Die logischen Kategorien haben ihren Grund in den metaphysischen, als die Kategorien des Endlichen im Sein des Unendlichen, und die ethischen gründen im Leben des Unendlichen. Mit dem Sein und nur durch dasselbe ist auch die Zahl ausgesprochen. Die Grundzahl des Absoluten ist eins und drei, und wie in ihm die Idee der Zahl ausgesprochen ist, so auch die des Raumes und der Zeit; denn wie in ihm die Idee der Einheit und Mehrheit lebt, so auch die

des Nacheinander und Nebeneinander als die äußeren Grundformen des absoluten Daseins, nach welchen auch das Relative seine Gestaltung erhalten hat. Die Zeit als das Maß der Bewegung des Endlichen im Gegensatze der Bewegung des Unendlichen ist die Ewigkeit in endlicher Form, und der Raum als die Grenze des Relativen im Gegensatze der Unbeschränktheit des Absoluten ist die Unendlichkeit in endlicher Form.

Nun wäre es unsere nächste Aufgabe am Absoluten und Relativen die genannten Kategorien prinzipiell nachzuweisen, ihren Inhalt festzustellen, und so die Ausgangspunkte, die principia prima cognoscendi zum weitern philosophiren zu gewinnen; allein wie nothwendig diese Arbeit später auch sein wird, so gehört sie zunächst doch nicht hieher, da uns das Richtigdenken so lange nicht befriedigen kann, als wir nicht vorerst eingesehen haben, daß wir auch wahr denken. Die Kategorien sind gleichsam der Schlußstein der Logik; denn wie die Logik die allgemeinen Formen des Denkens und ihre Prinzipe behandelt, so lehren die Kategorien die allgemeinen Formen des Seins, und sind dadurch der erste reale Inhalt der formalen Logik. Das Grundprinzip hievon haben wir ausgesprochen, und gehen jetzt zum Erkennen des Erkenntnißgrundes über, um das Prinzip des Wahrdenkens zu finden.

2) Die Philosophie der Alten mußte die Wahrheit des Denkens voraussetzen, und mit bloß formaler Wahrheit sich begnügen; weil sie den richtigen Begriff des Absoluten nicht fanden, und daher ihnen auch der letzte Grund der Wahrheit des Denkens unbekannt bleiben mußte; aber selbst die neuere Philosophie hat hierin wesentlich nichts geändert; denn Kant änderte nur die formale Logik, freilich in ihrem Prinzip; allein weiter zu gehen

machte ihm sein eigenes Prinzip sogar unmöglich, da er dort zu philosophiren eigentlich aufhörte, wo die Philosophie erst anfängt.

Wir wenden uns zum Erkennen in seinem Vorgange selbst. Wenn das Erkennen in seinem Vorgange selbst begriffen werden soll, so müssen wir in dessen Ursprung zurückkehren, in das Absolute. In der Bestimmung des Absoluten haben wir folgende Wahrheiten gefunden: 1) das absolute Reale ist auch das absolute Ideale, Sein und Denken im Absoluten sind identisch. 2) Das Absolute hat drei Prinzipe. Das erste Prinzip, der Vater könnte nicht absolut durch sich selbst gesetzt sein, wenn nicht auch außer ihm absolutes Wissen und Wollen als sein Wissen und Wollen existirten in absoluter Form. 3) Das zweite Prinzip ist das ausgesprochene Selbstbewußtsein des ersten, als Erkennen aus dem ersten hervorgegangen; folglich ist das Erkennen, d. h. das zur Erkenntniß gelangt sein ein Erzeugtsein aus dem ersten Prinzipe. 4) Das erste Prinzip ist aber das Allgemeine, das Wesen, das zweite ist das Besondere, das Dieses des Allgemeinen, seine Gestalt, wie es sich als sein Selbstbewußtsein ausgestaltet hat, es ist der Inbegriff, der Begriff des ersten, seine Affirmation; das erste Prinzip ist die Idee als das Allgemeine, die zum Bewußtsein gelangt im Besondern, im Begriffe, d. h. im Objekte als im zweiten Prinzipe. Jedes Erkennen ist Objektivirung der Subjektivität.

Wir wollen jetzt diese Prinzipien, die hier weiter auszuführen kaum nothwendig ist, auf das Erkennen unseres Denkgeistes anwenden. Durch das Erkennen soll zunächst ein Begriff, die Erkenntniß erzeugt werden. Die zwei Faktoren hiezu sind das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt. Da aber jedes Ding nur seines Gleichen, gleiches sui generis erzeugen

kann, so müssen beide Faktoren etwas Wesentliches von dem zu erzeugenden Begriffe an sich haben. Jeder Begriff ist Begriff von Etwas, eines Realen auch im Idealen und jedes Reale ist zusammengesetzt aus dem Allgemeinen und Besondern, aus Wesen und lebender Form, und daher repräsentirt jeder Begriff eine zweifache Idee: die des Allgemeinen und des Besondern, ist erzeugt aus dem Allgemeinen und Besondern. Der Denkgeist als der intellectus agens hat das Allgemeine des Begriffes, die Idee als vis cogitativa in sich, und das zu erkennende Objekt bietet das Besondere in der Art, daß die Phantasie durch die Wahrnehmung der äußern Sinne im normalen Wege von dem Objekte in Bewegung gesetzt dem Denkgeiste ein Bild des speziellen Objektes vorhält, und mit diesem Besondern, mit diesem Bilde der Phantasie vereinigt sich nun das Allgemeine, die Idee im Denkgeiste, und aus dieser Vereinigung entsteht der spezielle Begriff, die Erkenntniß, und aus diesem der allgemeine Begriff, das genus und im weiteren Fortgange die Idee selbst. Hier verhält sich die Receptivität des Denkgeistes mit ihrem Inhalte zur Spontaneität wie Materie zur Form in genetischer Beziehung. So ist das Erkennen in seinem Ursprung ein Erzeugen, aus der Idee des denkenden Geistes, die als das Allgemeine, als das noch nicht Ausgesprochene in den Geist niedergelegt ist, und aus dem Besondern des Objektes in der Art, daß das Phantasiebild des Objektes gleichsam die Materie bildet, in welcher die Idee als die Form den speziellen Begriff der Erkenntniß erzeugt. In jenem Phantasiebilde als dem Besondern spricht sich der allgemeine Begriff aus als ein drittes, das seinen Leib, seine Besonderheit, gleichsam seine äußere Gestalt von dem Phantasiebilde erhält, und seinen geistigen Inhalt von der Idee

des Geistes. Da aber die Idee des Geistes nur soweit sich aussprechen kann, als das Phantasiebild, das ein schon vollendet Gegebenes ist, als eine hiezu geeignete Materie erscheint; so ist klar, daß die Ideen unseres Geistes nur in der Form und nur in jener Vollendung zu unserem Bewußtsein gelangen können, in welcher es ihnen gelingt, in dem Phantasiebilde des Objektes sich auszusprechen, sich ihm mitzutheilen. Die Phantasie ist also nicht ein Faktor des Denkens an sich, sondern nur ein Repräsentator des Denkstoffes. Wie der Mensch in seinem Schatten sich portraitirt, so der Denkgeist im Objekte der Phantasie. Folglich bedingen die Objekte, das, was wir sehen und hören, die Entwicklung unserer Ideen, die eben deßwegen auch nur allmählich sich entwickeln; weil jedes Besondere die Idee als das Allgemeine und als solches als ein Ganzes und Vollendetes nur unvollkommen und nur theilweise darstellt. So habe ich wohl die Rechtsidee im Geiste; wenn ich aber zu jener Zeit, wo diese Idee erst entwickelt wird, nur Verkehrtes und Schlechtes sehe und höre, so wird meine Idee nur in dieser Form als allgemeiner Rechtsbegriff sich aussprechen, nur so mir zum Bewußtsein gelangen können, es sei denn, daß diese Idee so stark in mir lebt, daß sie all jene dargebotenen Formen durchbricht, und einmal geweckt sich selbst eine edlere Form zu schaffen vermag, d. h. bis zur realen Idee vordringt. Das Erkennen der Sinne, und die Anschauung der Vernunft fallen demnach in Eine Thätigkeit zusammen in der Bildung des Begriffes, und diese Doppelthätigkeit ist auch in der Spekulation über die erhabensten Ideen vorhanden; denn ist gleich die einzelne Idee schon entwickelt, so ist sie doch als das Allgemeine dem Geiste nur im Phantasiebilde des Besondern repräsentirbar; daher ohne Objekte der Phantasie kein Denken und

kein Bewußtsein. Alles Erkennen beruht daher auf Erfahrung, alles Wissen aber geht über die Erfahrung hinaus. Es ist also ganz unbegründet, daß wir das Allgemeine, die Ideen durch Abstraktion von den Objekten außer uns erhalten; denn wie im Absoluten das erste Prinzip als das Allgemeine im zweiten sich ausgesprochen, d. h. im Besondern zum Bewußtsein gekommen ist, die Idee des Besondern aber als das Allgemeine schon in sich hatte, so hat auch der Denkgeist die Idee des Allgemeinen schon in sich, kommt aber erst durch das Besondere, durch das Objekt zum Bewußtsein derselben; doch auch wieder nicht zunächst zur Idee selbst, sondern nur zu jenem Begriffe, der aus der Idee als dem Allgemeinen, und aus dem Objekte als dem Besondern erzeugt wurde. Die Ideen des Allgemeinen für das absolute und relative Sein existiren daher im Denkgeiste als das Denkvermögen als vis cogitativa, und erzeugen durch das Besondere, durch das Objekt den Begriff des Besondern, und in diesem Begriffe erst kommt die Idee als allgemeiner Begriff zum Selbstbewußtsein, hat sich objektiv ausgesprochen, und ist dadurch Gegenstand der Anschauung, denkende Intuition geworden. Im Denkgeiste liegen die Ideen des absoluten und relativen Seins, doch nicht in gleicher Weise; denn das Ideale ist der eigentliche Denkinhalt, und das empirisch Reale die Denkform des Geistes, und deßhalb muß man das Ideale als das Allgemeine denken, und das Besondere kann man denken. Das Ideale ist der Begriff des absoluten Seins; denn das absolut Ideale ist auch das absolut Reale. Hier fallen die Ideen mit dem Sein absolut zusammen, und weil sie den eigentlichen Denkinhalt des Geistes bilden, so müssen sie gedacht werden, und muß ihnen Realität entsprechen. Der Denkgeist kann aber die Ideen des absoluten

Seins nicht in absoluter Form denken, sondern nur im konkreten Bilde der Phantasie, und dadurch sind die Ideen des Relativen die Denkformen des Absoluten. Wie aber die Idee des absoluten Seins nothwendige und deßhalb angeborne allgemeine Begriffe a priori sind, so auch die des relativen Seins an sich, die gleichfalls aller Erfahrung vorausgehen und ihr zu Grunde liegen. Das, was mit der Idee, mit den Kategorien des relativen Seins nothwendig zusammenfällt, muß eben so nothwendig gedacht werden als die Kategorien selbst, und dahin gehören die Lehrsätze der Mathematik, die nicht das konkrete Sein, sondern dessen Kategorien zur Grundlage haben. Anders verhält es sich mit dem konkreten Sein des Relativen. Ihm eignet kein nothwendiger Begriff, es muß nicht gedacht werden; weil sein Begriff mit dem Sein des Relativen an sich nicht nothwendig zusammenfällt.

Diese Ideen des absoluten und relativen Seins vernimmt die Vernunft durch den Dienst der Phantasie im konkreten Begriffe, den sie zum allgemeinen Begriffe ihrer Anschauung und zur Idee erweitert. Die Vernunft vernimmt aber nur in soferne als ihr Vernehmen einen bestimmten und klaren Inhalt hat; sie bezeichnet daher das Daß und das Was der Objekte der Erkenntniß; die Einsicht aber in die Aussprüche der Vernunft, das Warum, die Angabe der Begründung und ihre Zurückführung bis zur Idee ist Sache des Verstandes, durch den die Vernunfterkenntniß zur Wissenschaft erhoben wird. Die Vernunft vernimmt durch die Wahrnehmung der Sinne und durch die Bildung der Begriffe, und spricht das geschieden und verschieden Vernommene in der Einheit des Urtheils aus; ob sie aber hierin recht gehandelt und keiner Täuschung sich hingegeben habe, das

beurtheilt der Verstand; denn die Untersuchung der Richtigkeit der Begriffe und Prinzipien und die ihrer Anwendung gehört der Thätigkeit des Verstandes an. Wie aber der Künstler eine Idee der Kunst besser oder schlechter darstellen kann, so auch der Denkgeist die Idee seines Erkennens in einem mehr oder weniger vollkommenen Begriffe. Ist nämlich ein Geist kräftig in seinen Ideen, so wird er das empirisch Besondere durchbrechen, und bis zur Idee selbst sich zu erheben vermögen, außerdem werden seine Ideen als allgemeine Begriffe seiner Anschauung nur das Gepräge seiner Umgebung und seiner Zeit an sich tragen. Die volle Wahrheit der Erkenntniß ist also die Erkenntniß der Idee. Mit Aufstellung dieses Prinzips haben wir der Eidologie, der Erkenntniß des Erkenntnißgrundes, d. h. der Erkenntniß der Idee in den Dingen durch die Idee des Geistes die erste Grundlage, und wie wir glauben, eine unbewegliche Basis gegeben. Es gibt demnach angeborne Ideen und muß sie geben, aber nicht im Sinne der Schulphilosophie; weil Sein und Denken im Absoluten nur dadurch identisch sind, daß das Sein im Denken sich ausspricht als in seinem Objekte, und erst durch dieses zum Selbstbewußtsein gelangt. Wie das Auge blind ist ohne inneres Licht, so wäre auch der Geist blind ohne inneres Licht, d. h. ohne Ideen. Die Ideen als die allgemeinen Kategorien des absoluten und relativen Seins sind die wesentliche Form des Geistes als die Objektivität seines eigenen Wesens, dann als die allgemeinen realen Formen der besondern Begriffe; sind aber nicht schon konkrete Begriffe. Der Geist des Menschen ist eben quodam modo der Inhalt aller Dinge. Er hat angeborne Ideen als die allgemeinen Kategorien des Seins und des Lebens; kommt aber zu ihrem Bewußtsein nur durch das Besondere, durch das objektive

Dasein, und kann sich in seinem Erkennen bis zur Idee nur in so weit erheben, als das Besondere geeignet ist die Idee des Allgemeinen zu repräsentiren. In diesem genetischen Vorgange ist auch der Grund enthalten von der Verschiedenheit der Ansicht über dieselbe Sache, und von gänzlicher Verkehrung oder Mißkennung der Idee, sowie von der Macht einer einmal gefaßten Meinung, wäre sie auch noch so falsch; denn der Denkgeist hat sich mehr oder weniger nach ihr gestaltet, und sie ist eine Form seines Seins geworden. Erkennen ist eben so viel als etwas anerkennen als Theil seiner selbst, es in sich zurücknehmen und mit sich wieder verbinden; denn das Besondere ist ja vorerst als das Allgemeine schon im Geiste gewesen, hat ihm angehört und wird jetzt von ihm nur wieder wie zurückgenommen, und so werden die Begriffe gleichsam Glieder des Geistes und geliebt wie die Glieder des Leibes.

Aus dem Gesagten ist auch klar, daß Kant's Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zum Verstande eben so unrichtig ist, wie seine ganze Logik. Die Vernunft ist allerdings das Vermögen der Ideen, und zwar in zweifacher Beziehung: wie sie als Potentialität und als das Allgemeine im Geiste liegen, und das ist reine Vernunft, und wie sie in der objektiv gebotenen Idee des Besondern sich aussprechen, und das ist theoretische Vernunft. So ist sie auch das Göttliche im Menschen, weil sie die Anlage ist. Höher aber als sie steht der Verstand; denn er ist die entwickelte Vernunft, und hat diese zur Voraussetzung. Die Vernunft vernimmt und vergleicht das Vernommene, sie vernimmt aber Empirisches und Geistiges in gleicher Weise, nämlich im Bilde der Phantasie. Wie die empirische Welt dadurch sich uns mittheilt, daß sie durch die äußern Sinne auf dem Spiegel der Phantasie sich abbildet; so vernehmen wir auch die Idealwelt

die Ideen nur durch die Bilder der Begriffe, die gleichfalls wie ein empirisches Bild vorerst der Phantasie sich eindrücken, und dann zur Vernunft gelangen. Selbst das, was wir als Wissen schon besitzen, muß im Momente des Gebrauches mittelst des Gedächtnisses durch die Phantasie uns wieder im Bilde repräsentirt werden. Was die Vernunft so vernommen und verglichen hat im Denken, das erhebt der Verstand im Erkennen zum Wissen. So ist klar, daß Kant's Verkehrung der Vernunft und des Verstandes in seiner verkehrten Ansicht über die Kategorien ihren Grund hat. Recht, doch nur zum Theil hat die frühere Schule und unrecht hat Kant. Wir haben das Unrecht nachgewiesen; denn die Vernunft ist der potenzielle Verstand, und deßwegen nur das Vermögen der Ideen, nicht aber das höhere Wissen um die Ideen. Ist hiemit gewiß, daß der Geist in unserm Sinne angeborne Ideen besitzt, so ist die nothwendige Konsequenz, daß dieselben auch einen positiven Inhalt haben, und dieß schon aus dem Grunde: die Natur lügt nicht, weil Gott nicht lügt. Eine Idee ohne Inhalt ist in sich selbst eine Lüge, ein Widerspruch. Der Grund hievon ist dieser. Das zweite Prinzip im Absoluten ist als Denken die Form des absoluten Wesens, und sein Denkinhalt ist wieder das absolute Wesen selbst. So ist auch im Denkgeiste das Denken zwar nicht das Wesen des Geistes, aber die wesentliche Form desselben, und als wesentliche Form auch die bestimmte Form; das Denken könnte aber weder wesentliche noch bestimmte Form des Geistes sein, wenn es nicht einen bestimmten Inhalt hätte, der nicht sein Denken ist, sondern Inhalt des Denkens. Es ist aber wesentliche Form, weil Denken zum Wesen des Geistes gehört; es ist auch bestimmte Form, weil sonst der Geist kein Dieses, keine Persönlichkeit sein könnte, und Persönliches ist er nur durch Selbst-

bewußtsein, und Selbstbewußtsein hat er wieder nur durch bestimmten Inhalt des Wissens. So hat der Geist in sich einen bestimmten Inhalt seines Denkens mit einer bestimmten Beziehung auf die Objekte außer ihm, und dadurch ist sein Denken wahr. Denn Denken heißt nichts anderes als sich selbst aussprechen, sich selbst bewußt werden, den eigenen Inhalt erkennen durch das objektiv Gegebene, das nur das ausgesprochene, zum Bewußtsein gekommene Allgemeine ist; das gar nicht existirte und keinen Inhalt haben könnte, wenn nicht vorerst das Allgemeine existirte und bestimmten Inhalt hätte. Nur eine subjektive Philosophie hat bisher nicht eingesehen, daß die Körperwelt unmöglich wäre ohne eine ihr zur Seite stehende Geisterwelt, und die Geisterwelt undenkbar ist ohne Körperwelt; weil der Geist als die reale Idee des relativen Seins das Allgemeine, und die Körperwelt das besondere dieses Allgemeinen. So steht es geschrieben im Absoluten.

Im Absoluten ist das zweite Prinzip die reale Idee des ersten, des Wesens, der Sohn die ausgesprochene Idee des Vaters von sich. Hier entspricht der absoluten Idee absolute Realität. Was im absoluten Geiste in absoluter Form existirt, das muß im relativen Geiste in relativer Form vorhanden sein, wie wir schon bei der Bestimmung des Absoluten nachgewiesen haben. Folglich entspricht den Ideen des Denkgeistes Realität im Allgemeinen, das heißt nach der objektiven Idee, nicht nach jeder subjektiven Auffassung, und darin liegt die Wahrheit des Denkens. Das zweite Prinzip im Absoluten ist das absolute Erkennen des ersten und des dritten; in ihm sind deßhalb ausgesprochen die Ideen des Seins und des Lebens. Das Erkennen im Menschengeiste ist das Nachbild des Erkennens im Absoluten; wie daher in diesem Erkennen die Ideen des Seins und des Lebens in ab-

soluter Form ausgesprochen sind, so sind auch im Denkgeiste die Ideen des Seins und des Lebens in relativer Form ausgesprochen, als die metaphysischen, logischen und ethischen Kategorien. Die Logik hat also ihren Wahrheitsgrund wie den Inhalt ihrer principia prima aus dem zweiten Prinzip des Absoluten, aus dem Logos.

Im Absoluten ist Sein und Erkennen absolut identisch, d. h. das Sein ist auch das Erkennen, und das Erkennen ist ein konstitutives Prinzip des Seins in absoluter Form. Der Inhalt des Erkennens ist das eigene Sein, indem das Sein im Erkennen sich objektiv wird. Dieses Erkennen ist das absolut nothwendige. Das Erkennen im Absoluten erkennt aber dadurch, daß es sich selbst nach den drei Prinzipien seines Daseins erkennt, nicht bloß sein eigenes Sein, sondern auch durch dieses eigene Sein und Leben die Möglichkeit eines anderen Seins, und dieses Erkennen ist ein Akt im Absoluten, der nicht das Absolute konstituirt, und daher ein freies wie das andere ein absolut nothwendiges Erkennen. Wie nun das Erkennen im Absoluten in absoluter Form existirt, so im Relativen, im Denkgeiste in relativer Form. Auch der Denkgeist denkt zunächst nur das Sein, das absolute und relative Sein der Idee nach ist sein Denkinhalt als die Form des Geistes, und bildet dem Wesen des Geistes gegenüber die Objektivität desselben; weil aber diese Objektivität keine absolute, keine selbstständige Form hat, so kann sie auch dem Denkgeiste durch sich selbst unmittelbar nicht offenbar werden, sondern bedarf der Vermittlung der Außenwelt. Wie das Erkennen im Absoluten ein konstitutives Prinzip ist so auch im Relativen, im Denkgeiste, d. h. durch das Denken gelangt der Denkgeist erst zu seiner Vollendung als Sein und als Leben; was aber im Absoluten in den Einen Moment des ewigen Seins zusammenfällt, das geht

im Relativen in die Momente der Entwickelung aus einander. Das Denken ist das Leben des Denkgeistes, und alles relative Leben erreicht seine Vollendung nur durch Entwickelung; jede Entwickelung aber ist nur ein weiteres Aussprechen der potentiellen Innerlichkeit. Wie der Same nur das nach Außen stellt und entwickelt, was in seinem Innern ist, so auch der Denkgeist, und wie es einen tauben Samen gibt, der seine primitive Keimkraft verloren hat, so findet man auch für manche Geistesthätigkeit unfähige Geister. Nur jener Bildhauer, der die Idee des Schönen im hohen Grade besitzt, vermag ein ideal schönes Bild zu schaffen. Diese Idee muß aber nicht als Theorie bloß, sondern als sein Sein und Leben in ihm existiren; denn hat er sich später etwa gemeinen Leidenschaften hingegeben, und durch ein wüstes Leben die Idee des Schönen als das Sein seines Geistes verloren, so ist er auch nicht mehr im Stande seinen Bildungen wahrhaft ideale Schönheit mitzutheilen; weil der Mensch nur das ausspricht, was real in seinem Innern ist, und was er selbst nicht mehr ist, das kann er auch nicht mehr aussprechen und nicht mehr erkennen. Nur eine schöne Seele vermag ein ideal schönes Bild religiöser Kunst in hoher Vollendung zu schaffen, wenn auch die andern Kunstbedingungen bis zur Meisterschaft gegeben sind.

Diese Wahrheit ist auch von großer Bedeutung auf dem Gebiete der Theologie, und erklärt dort gar viele Erscheinungen. Die Gnade ist quoad qualitatem nur ein principium formale, und kann dort eben so wenig wirken, wo die Entwickelungsfähigkeit sich verloren hat, als ein taubes Samenkorn durch alle äußere Bedingungen zum Keimen zu bringen wäre. Der Geist muß also das selbst sein, was er erkennen und wollen soll. Wer den Sinn für Höheres und Göttliches verloren hat, kann auch Hö-

heres und Göttliches nicht mehr erkennen und nicht wollen. Ein Epikur kann weder einen Apollo noch einen Jupiter schaffen; denn nicht das Schöne und nicht das Göttliche ist sein Wesen. Männer gemeiner Leidenschaft können nicht Lehrer des Göttlichen sein, da sie davon nichts verstehen; und sie können nicht einmal Göttliches denken, da sie davon nichts haben. Alles Erkennen und Wollen, wie es uns selbst zum Bewußtsein kommt, ist die objektiv reale Form unserer Subjektivität, unseres Seins, und ist somit ein konstitutives Prinzip unseres Daseins. Auch unser Denken ist unser Sein seiner relativen Form nach; folglich gibt es angeborne Ideen des absoluten und relativen Seins.

Jedoch ein Anderes sind angeborne, und wieder ein anderes selbsterzeugte, bloß subjektive Ideen, die nur willkührliche Nachbildungen, nur ein ens rationis sind. Die angebornen Ideen sind nothwendige Ideen des Denkgeistes als die realisirten Ideen des Allgemeinen für das Besondere, und ihnen entspricht daher nothwendig objektive Realität. Und von diesem Standpunkte aus hat der ontologische Beweis des großen Anselm vom Dasein Gottes seine volle Giltigkeit. Anselm hatte recht, konnte aber sein Recht deßwegen nicht genügend beweisen; weil ihm dafür der Grund noch fehlte, daß das Denken wahr ist, soweit es von den angebornen Ideen mit Nothwendigkeit erzeugt wird. Nicht weil es nach ihm so, sondern weil es überhaupt gedacht werden muß, existirt das Absolute. Hier findet auch der Beweis vom Dasein Gottes aus dem allgemeinen Bewußtsein der Menschheit sein rechtes Verständniß, das ihm bisher gleichfalls gefehlt hat. Man fühlte, daß es so sei; konnte aber philosophisch den Grund nicht angeben, daß es so sein müsse. Gott ist, nicht weil er hier gedacht wird; sondern weil er gedacht werden muß. Ganz auf demselben Prinzip

ruht auch der sogenannte moralische Beweis vom Dasein Gottes. Er gründet sich zunächst auf die ethischen Kategorien, und diese auf die Realität und Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Was Kant gegen diese Beweise vorgebracht hat, das nahm die deutsche Philosophie sogleich völlig als Kanon hin, und schämte sich von jetzt an solcher Beweise. Wir hoffen jedoch, man werde für die Zukunft der Philosophie nicht mehr so übel nachreden und behaupten, sie könne das Dasein Gottes nicht beweisen.

Dem Gesagten zufolge haben die allgemeinen Begriffe, hier angeborne Ideen allerdings Realität, und zwar objektive und subjektive; subjektive in so fern jedem Besondern ein Allgemeines, eine Idee vorausgeht; objektive in so fern jedes Allgemeine, jede Idee nur in einem Besondern sich darstellen kann. Es kann keinen allgemeinen Begriff, keine angeborne Idee geben, ohne daß ihr nicht ein Besonderes entspricht; denn der allgemeine Begriff existirt nur durch den besondern, und der besondere kann entgegen nicht zur Existenz gelangen außer am Allgemeinen. So bedingt die Setzung des einen auch die Setzung des andern. Subjektiv willkührliche Gedanken und Vorstellungen wird Niemand im metaphysischen Sinne allgemeine Begriffe, Ideen nennen, der nur halbwegs verstanden hat, um was es hier sich handelt. Es gibt also eine allgemeine Vernunft wie es einen allgemeinen Verstand gibt, d. h. wie es allgemeine Vernunftgesetze der formalen Logik gibt, so gibt es auch allgemeine Verstandesgesetze der realen Logik, der Eidologie, des Erkennens nach allgemeinen Begriffen, nach den Ideen des Seins, welches auch die Ideen des Erkennens sind, der Vereinigung des Besondern mit dem Allgemeinen. Was man denken muß, das muß auch Realität haben, das muß auch existiren; daher was absolut keine Realität hat, das kann auch

nicht ein Mensch, das kann nur ein Gott denken; weil er in seiner Realität nicht bloß das Wirkliche, sondern auch alles absolut Mögliche erkennt. Wir haben nur Ideen des Seienden, und keine des absolut Nichtseienden; jedoch nur angeborne Ideen, und nicht Begriffe. Ideen sind hier nur allgemeine Bestimmungen des Seins, und verbürgen die objektive Realität des Denkens; sie bezeugen nur das quod sit, das quid sit aber erklärt erst der spezielle Begriff. Die Idee enthält hier das Sein nur in seinen allgemeinen Kategorien; da aber kein Allgemeines als solches existirt oder existiren kann, so kann auch die Idee nur im Begriffe des Besondern zur Realität gelangen, dem Denkgeiste zum Bewußtsein kommen.

Im Hinblicke dieser Bestimmungen ist es nun völlig inhaltsleer, wenn Kant in Bezug auf die Realität des Denkens sagt, man könne hundert Thaler denken ohne sie zu haben. Dem Denken entspricht nach Kant kein Objekt mit Nothwendigkeit, wohl aber dem Glauben. Ob aber nicht ein solches Glauben ohne nothwendigen Denkinhalt ein blindes sei? wenigstens ist jene Philosophie blind, die keinen nothwendigen Denkinhalt hat. Was der Mensch absolut nicht hat, das kann er auch nicht denken. Jede Erkenntniß ist nur möglich durch das prius ihrer dem Geiste immanenten Idee; denn Erkennen ist nur gegenseitiges Anerkennen, die Synthese der Idee als These und des Objektes als Antithese; setzt also das Erkannte als Einheit des Allgemeinen im Geiste und des Besondern im Objekte. Wo nun die Idee fehlt und ihre Objektivität, da ist ein Begriff absolut unmöglich; denn was wir denken, das haben wir vorerst in der Idee als allgemeinen Begriff, freilich nie in dieser Vollkommenheit wie es an sich ist. Diese Ansicht schwebte zum Theil wohl auch schon

dem Aristoteles vor und er lehrte daher, daß das letzte Prinzip des Beweises nicht wieder bewiesen werde; er konnte aber den Grund nicht angeben, warum den Ideen Realität zukommt, und das deßwegen nicht, weil er das Allgemeine der Begriffe in die Abstraktion von dem Besondern setzte und dadurch die Realität des Allgemeinen der Ideen im Geiste wieder aufhob, und so mit sich selbst in Widerspruch gerieth. Eine Ahnung hievon hatte schon früher Heraklit, da er lehrte, nur das sei wahr, was die allgemeine Vernunft ausspreche; er konnte aber auch nicht sagen, was denn jene Aussprüche der allgemeinen Vernunft sind, und worin ihre Wahrheit begründet ist; weil er so wenig als Aristoteles den wahren Begriff des Absoluten und sein Denken erkannte, und deßhalb auch er schon in der Abstraktion die allgemeinen Begriffe fand, gleichfalls im Widerspruche mit seiner Grundansicht, da so selbst die principia prima doch nur etwas Subjektives sind.

In diesem Widerspruche gründet auch der Nominalismus und Realismus der Scholastiker, sowie der Idealismus der deutschen Philosophie nach Kantischem Prinzip, demgemäß die Kategorien ihren Inhalt von der Empirie empfangen, als wenn eine Kategorie ohne Inhalt an sich als eine Bestimmung des Denkgeistes noch einen Sinn hätte, da sie dann nur wie eine leere Tasche am Geiste hing, etwa wie die der Beutelthiere.

Das innerste Eigenthum des Geistes ist die Idee, und ihr Inhalt der des ganzen Selbstbewußtseins als relatives Wesen, zum Bewußtsein gebracht durch die objektive Welt.

Hiemit haben wir nun unser Prinzip des Wahrdenkens ausgesprochen, und glauben dadurch der Kantischen Versteinerungstheorie gegenüber unserer Philosophie jene innere Energie und

Produktivität wieder zurückgegeben zu haben, die sie in Platon und Aristoteles besaß, bei denen sie nicht bloß dialektische Kunst war, sondern Erkenntniß der Prinzipien und Ideen des Realen.

Doch einen Grundirrthum, der in der Logik des Aristoteles sich findet, müssen wir noch erwähnen; weil die Philosophie bis zur Stunde seiner nicht mehr los geworden. Es sind seine Beweise a priori und a posteriori. Aristoteles wußte nicht, und auf seinem Standpunkte konnte er nicht wissen, daß es eine fünffache Wahrheit gibt: jene, durch die das Absolute als Gott konstituirt ist; dann jene, durch die Gott die Idee der Welt denkt; weiter jene, durch welche die Welt mit ihrer Idee übereinstimmt, jene Idee real selbst ist; ferner jene, durch die der Mensch das Absolute und Relative erkennt, und endlich jene, durch die das Denken mit sich selbst übereinstimmt. In dieser fünffachen Wahrheit ist aber metaphysisch nur ein einziges prius: das Absolute mit seiner Idee des Relativen. Die übrigen Wahrheiten bilden unter sich kein prius, sondern nur eine Kette der Einheit. Folglich für irgend einen Beweis das Prius suchen, heißt ihn bis in das Absolute verfolgen. Alle Wahrheit ist zugleich gesetzt, und geht also nicht so auseinander hervor wie die Naturerscheinungen aus ihren Faktoren sich erzeugen. Das prius des Beweisgrundes ist nur ein prius der Relation und des Erkennens, wenn nicht auf das Absolute zurückgegangen wird. Was wir vorher erkannt und schon gewiß wissen, das ist uns das prius des Beweises für das zu Erkennende; wenn auch das Verhältniß von Grund und Folge in dem Sinne nicht ausgeschlossen werden kann und will, daß jedes Sein durch drei Prinzipe konstituirt ist, die sich zu einander verhalten wie Grund und Folge, und so auch die Begriffe, die jenen Prinzipien angehören, so daß immer der Begriff des Wesens dem

der Gestaltung, und dieser jenem des Lebens vorausgeht, und nur in diesem Sinne der Relation ist ein prius.

Es liegen zwar in der Sache noch gar viele Fragen vor uns, für jetzt aber lassen wir selbe jedoch unberührt; weil wir auch hier nur unser Prinzip darlegen wollten, und das ist geschehen. Bei der spätern Ausarbeitung desselben werden all' jene Fragen ihre Beantwortung, und die bisher bestandenen Ansichten mit besonderer Rücksicht auf Idee, Prinzip und Begriff ihre Würdigung finden.

Wer aber die Logik des Stagiriten, Kant's und Hegel's, das wollen wir noch bemerken, nicht prinzipiell zu überwinden weiß, der kommt aus den Irrgängen der neueren Philosophie entweder nicht wieder heraus oder doch um keinen Schritt mehr voran. Alles, was so gesagt wird, ist entweder nur Wiederholung eines Alten, das unzureichend war, oder neuer Irrthum. Auch kann die Philosophie als solche nichts gewinnen, wenn man in Verzweiflung zuletzt gar den Glauben zu Hilfe ruft. Philosophie ist immer nur Wissenschaft aus Vernunftsprinzipien, ohne deßwegen Rationalismus zu sein. Es kommt aber Alles darauf an, was jene Prinzipien der Vernunft sind, und was sie auszusagen vermögen. Es handelt sich nicht darum, was der weiß, der den wahren Glauben hat; sondern das ist die große Frage, was jener mit logisch prinzipieller Gewißheit wissen kann, der sich zwar belehren läßt, aber nur die Prinzipien seiner entwickelten Vernunft hat. Damit bildet jedoch die Philosophie keinen Gegensatz zum Glauben; denn auch der Glaube hat positiv und negativ die Vernunftprinzipien zur Voraussetzung; nur ist das Maß des Vernunftwissens nicht das Maß des Glaubensinhaltes, wie bisher eine sich selbst nicht verstehende Philosophie völlig

durchweg angenommen hat im falschen Wahne, ihre Ehre und Größe beruhen in der Masse, und nicht in der Form und Intensivität des Wissens.

V.

Anthropologie.

Uns ist die Anthropologie jene Wissenschaft, die den Menschen nach seiner Weltstellung, und mit Rücksicht auf seine Weltaufgabe behandelt, die er als Repräsentant des dritten Prinzipes dieser Welt zu lösen hat.

Zunächst ist der Mensch die Einheit nicht bloß Vereinigung von Geist und Natur. Diese Einheit aber schließt eine dreifache Einigung in sich: die des Wesens, der Form und des Lebens; denn jedes Dasein ist durch Wesen, Form und Leben gesetzt. Sie ist auch nicht eine bloß orgnaische oder dynamische Verbindung, wie die Stoffe der Natur sich verbinden, sondern eine wesenhafte, eine Verbindung wie Materie und Form, wie Stoff und Kraft d. h. es gehört zum Wesen des menschlichen Geistes mit der Natur verbunden, d. h. Seele zu sein. Wie das empirische Dasein die wesentliche Einheit von Materie und Form, Stoff und Kraft ist, so ist die Seele die wesentliche Einheit von Geist und Natur. Folglich ist diese Einheit eine primitiv gesetzte, und nicht erst das Resultat eines sekundären Wirkens der Natur, und muß deßwegen als Position eines Schöpfungsaktes bezeichnet werden; denn sie ist nicht Wirkung der Naturgesetze, sondern repräsentirt selbstständig einen Theil jener Gesetze. Durch solche Wesenseinheit ist auch

die Einheit der Form mit ausgesprochen. Die Form des Geistes ist das Denken, sind die Ideen, und die innere Form der Natur ist ihr Gesetz, das bewußtlose Denken. Daß beide in Harmonie sind, haben wir schon früher nachgewiesen; hier aber sind sie in Einheit verbunden, d. h. hier hat der Geist das Gesetz der Natur auch als sein Gesetz, und dadurch ist ihm auch ein konkretes Wissen der Naturgesetze möglich wenigstens theilweise, wie wir im Hellsehen des Somnambulismus erfahren. Doch die Einheit des Wesens und der Form ist noch nicht die Vollendung der Einheit zwischen Natur und Geist; denn dazu gehört noch die Einheit des Lebens, des Wollens, und gerade diese Einheit ist es um derentwillen die zwei früheren gesetzt sind, weil in sie die große Aufgabe des Menschen niedergelegt ist. Durch sie hat er nämlich die Aufgabe, die Natur zum Geiste zurückzuführen, selbe im Geiste zum Bewußtsein zu erheben und so mit ihr zur Vollendung voranzuschreiten. Diese Aufgabe hat aber einen ethischen Charakter, wie wir früher gehört, und das führt uns in die Geheimnisse unserer eigenen Zustände und in jene der Welt.

Die Einheit von Geist und Natur ist wohl vorerst eine Vereinigung zweier Prinzipe ihrem Wesen und ihrer Form nach; allein jene Vereinigung ist nur die eine Seite unserer Aufgabe, die Ausgleichung zwischen Natur und Geist; die andere Seite dagegen ist diese, die wir als bereits konstituirte Einheit, als drittes Prinzip des Weltganzen, in ethischer Beziehung als der Wille von Geist und Natur zu erfüllen haben.

Es ist zwar möglich, Geist und Natur ihrem Wesen nach durch Schöpfungsakt zur Einheit zu verbinden, weil auch die Natur eine Geistseite hat, wie wir früher gezeigt; dagegen ist es jedoch unmöglich, den Willen des Geistes und der Natur gleich-

falls direkt ebenso zu vereinigen; denn hier sind absolute Gegensätze, was zwischen dem Wesen des Geistes und dem Prinzip des Organismus nicht der Fall ist, da hier nur relative Gegensätze bestehen. Im Geiste lebt Freiheit, in der Natur dagegen nur Nothwendigkeit. Der Geist will als solcher niemals das Sinnliche, und die Natur will nur das Sinnliche. Es will eben jedes sich selbst in seiner Weise, und dadurch sind sie subjektiv und objektiv in ihrem Wollen einander absolut entgegengesetzt. Das Freie kann niemals Unfreies, und das Unfreie niemals Freies werden, ohne daß beide Begriffe sich aufheben. Eine direkte Vereinigung dieser zwei Willen an sich ist nicht möglich; denn entweder gehen sie auseinander und jeder handelt für sich, oder einer beherrscht den andern, einig in sich sind sie nicht, und können es auch schon aus dem Grunde nicht sein; weil der Wille der Natur nicht über sich selbst sich erheben und dem Geiste folgen kann. Er kann aus seinem Gegensatze zum Geiste weder subjektiv noch objektiv heraustreten. Absolute Gegensätze aber können nicht durch sich selbst sich ausgleichen, eben weil sie solche sind; sie finden nur in einem höheren Dritten, das die Natur beider in sich trägt, ihre Einheit. So auch Natur und Geist dem Wollen nach. Ihre Willenseinigung ist nur möglich in dem höhern Willen eines Dritten, der beide in sich so vereinigt, und den Willen der Natur derart zu lenken vermag, daß dieser mit dem Willen des Geistes in solcher Harmonie sich bewegt, als wären sie beide nur ein Wille. Dieser dritte Wille ist der Wille des Absoluten.

Im Absoluten ist ein absolut nothwendiger Wille, durch den Gott sich selbst will, und ein absolut freier Wille, durch den er diese Welt will; in ihm als dem dritten vereiniget sich der freie

Wille des Geistes und die Nothwendigkeit der Natur; denn aus ihm als aus ihrer höhern Einheit sind auch beide hervorgegangen. Soll nun der Mensch seine ethische Aufgabe erfüllen, nämlich daß in ihm der Wille des Geistes und der Natur nur mehr als Ein Wille der Schöpfung sich ausspricht; so ist dieß nur dadurch möglich, daß der Geist-Natur-Wille des Menschen im Willen des Absoluten seine Einheit findet und diese kann er nur dadurch finden, daß er mit dem Willen des Absoluten in einer realen Verbindung steht. Denn nur durch eine reale Verbindung des getrennten Geist-Natur-Willens mit dem Willen im Absoluten kann der letztere als Einheitspunkt der beiden erstern erkannt werden, so daß der unfreie Natur-Wille nicht als ein mit Gewalt bloß unterworfener, als ein nur beherrschter erscheint, da zwischen dem Herrscher und dem Beherrschten nicht das Prinzip der Einheit, sondern nur der Unterordnung und Einigkeit ausgesprochen ist; der Mensch repräsentirt aber nicht das Prinzip der Unterordnung, sondern der Einheit des Geistes und der Natur. Also ist der Mensch nur durch eine reale Verbindung seines Willens mit dem Willen des Absoluten in den Stand gesetzt, seine Aufgabe zu lösen. Die hier bezeichnete Vereinigung kann aber selbstverständlich keine Vereinigung des Menschen mit dem Wesen des Absoluten an sich sein, sondern eben nur eine Vereinigung des gegenseitigen Willens, des Relativen und des Absoluten; folglich nur eine Vereinigung, die auf gegenseitig freier Thätigkeit beruht.

Denn wie das Absolute die Welt mit Freiheit schuf, so gab es auch dem Menschen eine solche Lebensaufgabe mit Freiheit, daß er sie nur dann vollkommen zu lösen vermag, wenn sein Geist-Natur-Wille im Willen des Absoluten seine Einheit findet

daher ist es gleichfalls freier Wille des Absoluten in realer Weise mit dem Willen des Menschen sich zu verbinden, doch nicht dem Wesen, sondern nur der Thätigkeit nach. Und dem zu Folge ist auch der Mensch nicht seinem Wesen, sondern nur seinem Willen nach mit dem Willen des Absoluten real verbunden. Diese Verbindung von Seite Gottes, weil sie über die durch den Schöpfungsakt nothwendige Verbindung des Relativen mit dem Absoluten hinausgeht, nennen wir Gnade, um eine in der Philosophie neue Sache mit einem alten Namen zu bezeichnen. Die Gnade ist daher die reale Willensvereinigung des Absoluten mit dem Relativen der Thätigkeit nach zur Vollendung des Weltalls.

In solcher Vereinigung mit dem Absoluten ist im Menschen nicht bloß eine Unterordnung des Willens der Natur unter den des Geistes, sondern weit mehr, die Einheit beider konstituirt, d. h. eine solche vollkommene Unterordnung des Willens der Natur unter den des Geistes ist hergestellt, wie sie der Natur bloß für sich vermöge ihres Prinzipes der Unfreiheit und Nothwendigkeit unmöglich ist. In dieser Einheit sowie in der Aufgabe des Menschen als nothwendiges drittes Prinzip des Weltalls ist auch zugleich die Unsterblichkeit seines Leibes mit ausgesprochen. Denn die Welt als solche besteht ewig, wie wir schon früher gezeigt, und demnach muß auch die Menschheit als das dritte Prinzip der Welt in seiner Aufgabe ewig fortbestehen. Seine Aufgabe zunächst ist Vereinigung des Geistes und der Natur. Nun aber stirbt der Mensch, Leib und Seele trennen sich, und dadurch ist jene Aufgabe wenigstens zum Theil wie zurückgenommen. Es entsteht daher die Frage: wie ist es möglich, daß auch der Leib des Menschen unsterblich sei, was er seiner Bestimmung nach sein soll, und wie ist es gekommen, daß er jetzt dennoch stirbt?

Durch sich selbst unsterblich konnte der menschliche Leib niemals sein; weil sein Leben an seine physisch organische Thätigkeit in der Art gebunden ist, daß es mit ihrem Bestande zusammenfällt; jene Thätigkeit aber ist nach allen Gesetzen der Natur und der Erfahrung eine sich selbst verzehrende, von äußern Einflüssen abhängige, und daher unfähig einer selbstständigen und ewigen Dauer. An diesem Zustande des Leibes konnte auch bloß seine Vereinigung mit der Seele wesentlich nichts ändern; denn der Leib blieb deßungeachtet den Gesetzen seiner organischen Natur unterworfen, und seine bloße Naturkraft konnte ihn gegen eigenen Verfall nicht schützen. Wir haben aber nachgewiesen, daß Geist und Natur im Menschen nicht bloß vereiniget sind ihrem Wesen nach, sondern auch in ihrer höchsten Potenz, in ihrem Wollen eine höhere Einheit bilden durch ihre Verbindung mit dem Willen des Absoluten. In dieser ethisch realen Verbindung der Seele mit dem Absoluten liegt nun die Erlösung des Leibes von seiner Sterblichkeit. Denn dadurch wird das animalische Prinzip des Leibes als Wesensantheil der Seele derart in den Geist aufgenommen und in seiner Kraft erhöht, daß es im Stande ist, mit solcher Energie die Funktionen des leiblichen Organismus zu vollziehen, daß dieser fortwährend alles das ausscheidet, was im Thierorganismus nach und nach Störung veranlaßt und endlich den Tod herbeiführt. Ist nun dagegen der Leib des Menschen sterblich geworden, so war dieß nur dadurch möglich, daß der Wille des Menschen vom Willen des Absoluten sich getrennt hat. Wir wissen, daß wir sterben, wissen aber auch, daß unser Geistwille vom Wollen des Leibes getrennt und geschieden, ja ihm sogar entgegengesetzt ist. Durch jene Trennung nämlich ist auch die ethische Einheit der Natur und des Geistes aufgehoben; in den Menschen

tritt Zwiespalt, weil jetzt zwei Willen, der des Geistes und der der Natur sich geltend machen; der Mensch kann zwar den Willen der Natur dem des Geistes wohl noch unterwerfen, aber jenen mit diesem nicht mehr in Einheit bringen; die Natur ist einseitig in ihre Rechte, aber auch in ihre Schwäche zurückgetreten, und da diese Vorkommnisse Thatsachen der ganzen Menschheit sind, so müssen sie nothwendig in den Anfang des Menschengeschlechtes, in den ersten Menschen zurückversetzt werden.

Die organische Thätigkeit als eine sich selbst schwächende, und dann die äußern Einflüsse auf den Organismus des Leibes üben jetzt ihre gewöhnlichen Rechte aus; weil der vegetativen und animalischen Thätigkeit jene höhere Energie fehlt, die allein solche Einflüsse zu beseitigen vermochte. Das organische Gebilde, die organische Thätigkeit nämlich bloß sich selbst überlassen, muß sich selbst aufreiben aus doppeltem Grunde: einmal weil die organische Thätigkeit an sich auf dem Prinzipe des Stoffwechsels, der Stoffumsetzung beruht, und dadurch von einer Unzahl Mittelursachen abhängt, und alle Kraftanstrengung auch Kraftverzehrung ist; dann weil jede organische Thätigkeit zunächst nur die Ausgestaltung des organischen Gebildes zum Zwecke hat. Ist diese Aufgabe gelöst, so nimmt die Energie jener Thätigkeit ab, und das Leben tritt allmählig zurück wie es sich entfaltet hat bis es zuletzt ganz entschwindet. Die Aufgabe der Natur ist gelöst. Anders aber verhält sich die Sache mit dem Organismus des menschlichen Leibes. Dieser Organismus hat nicht bloß den Zweck, sich auszugestalten, und dann auch wieder allmählig abzusterben und für immer zu zerfallen, sobald diese Aufgabe gelöst ist; sondern er hatte schon primitiv einen viel höhern Zweck; er sollte beständig das Organ der Vermittlung sein zwischen der

Seele und der Außenwelt. Diese Bestimmung war primitiv in seine Organisation mitaufgenommen, und deßwegen der bloß den Organismus ausgestaltenden Kraft eine denselben erhaltenden zur Seite gegeben dadurch, daß das Prinzip des animalischen Lebens mit dem Geiste nicht bloß dem Wesen nach zur Einheit des Seins verbunden wurde, sondern daß auch der Wille dieses Prinzips, sein Gesetz, seine Kraftthätigkeit mit dem Willen des Denkgeistes durch die Beziehung zum Absoluten in eine solche Einheit trat, daß dadurch jenes Prinzip des animalischen Lebens über sich selbst hinausgeführt und ihm der Wille des Geistes zu seinem Endzweck gegeben werden konnte. Hiedurch erlangte dieses Prinzip eine solche Stärkung seiner Thätigkeit, daß es alles zu entfernen vermochte, was dem leiblichen Organismus des Menschen hätte nachtheilig werden können. Dieser Organismus sollte, einmal ausgewachsen, sich immer gleich bleiben; denn die Kraft des Geistes hatte jene der Natur derart beherrscht, daß die Funktion der letztern auch im Dienste der Seele und in derselben Vollkommenheit fortwährend erhalten werden konnte, wie sie konstituirt war, da höher und mächtiger als jede dynamische Kraft jene des Geistes steht.

So ist uns klar geworden, daß der Mensch auch dem Leibe nach unsterblich sein sollte und konnte, durch eigene Schuld aber sterblich wurde. Diese Thatsache ist von unendlicher Wichtigkeit; denn mit ihr hat der Mensch seine Aufgabe für sich und für die ganze Schöpfung verfehlt. Sollen die Zwecke der Schöpfung dennoch erreicht werden, so muß der Mensch diese seine Aufgabe neuerdings zur Hand nehmen; er muß seinen Willen und mit ihm den Willen der Natur, wenn auch jetzt in anderer Weise mit dem Willen des Absoluten wieder vereinigen, und in dieser

Vereinigung auch die Einheit zwischen Natur und Geist im Prinzipe wieder herstellen, und so sich selbst und der Natur zur Vollendung verhelfen; denn wie sein Fall auch der der Natur war, so wird seine Auferstehung, seine Erlösung auch die der Natur sein.

Wir haben bereits früher gezeigt, daß das Absolute sein Wesen dem Relativen nicht mittheilen könne; es könne ihm nur Wesensähnlichkeit, nicht aber Wesensgleichheit verleihen. Weiter haben wir nachgewiesen, daß das Absolute das Relative aus Liebe in's Dasein gerufen, und daß, wenn der Begriff des Endlichen nicht mehr gestatte, ein Mehr und ein Anderes in sich aufzunehmen, doch der Begriff des Unendlichen es mit sich bringe, noch ein Mehr und ein Anderes geben zu können. Wir fanden dieses schon bei dem Menschen als dem Repräsentanten des Geistes und der Natur. Auf dem Wege der Schöpfung war es nicht möglich, den Willen des Geistes und der Natur bis zu solcher Einheit zu erheben, als hätte der Mensch nur Einen Willen. Was Gott auf dem Wege der Natur nicht mehr geben konnte, weil die Grenzen des Empfängers zu eng waren, das gab er auf dem Wege jener unmittelbaren Verbindung, die durch den Schöpfungsakt noch nicht gesetzt war, und solche Mittheilung von Seite Gottes nennen wir Gnade. Wir sehen hier durch die Gnade machte Gott dem Menschen es möglich, eine Aufgabe für sich und für die ganze Schöpfung zu lösen, die so erhaben ist, daß er selbe ohne jene Gnade gar nie hätte erhalten können. Damit sind aber zwei große Prinzipe des Daseins der Welt mit ausgesprochen: nämlich die Aufgabe und die Vollendung des Menschen und der Welt liegt außer den bloß natürlichen Kräften, und nur in Verbindung mit dem Absoluten gelangt die Welt

durch den Menschen zur Vollendung. Hiemit ist dann auch gesagt, daß Gott dem Geschöpfe auf dem Wege der Gnade das mittheilt, was er ihm auf dem Wege der Natur vermöge des Begriffes der Endlichkeit nicht geben konnte. Konnte Gott dem Geschöpfe sein Wesen auf dem Wege der Natur nicht mittheilen, d. h. durch Schöpfungsakt, so will er es auf dem Wege der Gnade, so weit das Endliche das Wesen des Unendlichen in dieser Form erfassen kann.

Diese Behauptung liegt auch im Prinzip der Schöpfung, da Gott nur aus Liebe die Welt erschuf, d. h. dem Geschöpfe nicht bloß soweit sich mittheilen wollte, als der Begriff des Endlichen dieß gestattet, sondern auch so weit, als dieß dem Unendlichen möglich ist. Denn in Gott ist, wie ein zweifaches Erkennen und Wollen, so auch ein zweifaches Lieben: dieses, durch das er Gott ist, und jenes, durch das er als Gott liebt. Wie sein Erkennen und Wollen nie ohne Objekt sind, so auch seine Liebe, die das Geschöpf nicht blos liebt als Gegenstand der Schöpfung, sondern auch der Vollendung, nicht bloß in seinem Sein, sondern auch in seinem Dasein. Jedes Ding hat aber seine Vollendung nicht bloß in seinem Sein für sich, sondern auch in seinem Verhältnisse zum Andern, wie dieß auch im Absoluten der Fall ist. Jedes Prinzip ist dort vollendet durch das andere. Liegt es nun im Begriffe des Menschen als des dritten Prinzips der Schöpfung, daß er gerade diese Gaben der Seele und des Leibes und auch nur in diesem Maße erhalte, so ist damit der Mensch nur vollendet zunächst für sich, aber noch nicht in seiner Beziehung zur Welt und zu Gott selbst. Und namentlich gerade die Beziehung zu Gott selbst muß als der ganze Endzweck der Schöpfung ausgesprochen werden; denn Gott kann als das Absolute keinen Zweck

außer sich haben. Ist nun jedes Ding durch seinen Begriff der Relation erst vollendet, so kann auch dieser Begriff Gott gegenüber nicht ohne Inhalt gedacht werden, sondern er muß gleichfalls real sein, d. h. Gott stellt den Menschen nach der Schöpfung zu sich in ein solches Verhältniß der Liebe, daß erst sie die Lösung seiner Aufgabe möglich macht, und seine Vollendung zur Folge hat; denn wie der Mensch nur durch Gott da ist, so kann er auch nur durch ihn zu seiner Vollendung gelangen, d. h. der Mensch ist nicht bloß von Gott abhängig als das Relative, wodurch er sein Dasein für sich hat, sondern Gott hat auch sich mit dem Menschen in eine Relation gesetzt, und das ist jene, durch die der Mensch sein Dasein im Verhältnisse zu Gott hat. Es hängt aber von Gott selbst ab, in welches Verhältniß er das Geschöpf zu sich stellen wolle nicht bloß dem Sein nach durch den Schöpfungsakt, sondern auch dem Leben nach, der realen gegenseitigen Beziehung des Willens und der Liebe nach. Diese letztere Beziehung des Menschen zu Gott ist dem Theologen Gnade, weil sie nicht schon durch den Schöpfungsakt als solchen gesetzt ist; uns aber ist sie pneumatische Relation.

Die pneumatische Relation also ist der Fortschritt für Geist und Natur. Ohne sie kämen Geist und Natur aus dem gegenwärtigen Zustande der nackten Endlichkeit nicht hinaus; sie wären wie gefangen und gebunden in den Grenzen der Idee des Endlichen, ihr Ziel wäre nicht das Unendliche, und eine reale Verbindung mit dem Willen des Unendlichen wäre auf diesem Wege geradezu unmöglich; denn es bestünde nur das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des Relativen zum Absoluten, bloß wie es durch den Schöpfungsakt als unendliche Differenz gesetzt ist, die auf dem Wege der Natur nicht gehoben

werden kann, da Endliches nicht zum Unendlichen zu werden vermag, und doch darf dieser Widerspruch nicht stehen bleiben ohne in das Absolute selbst zurückzufallen, was gleichfalls nicht möglich ist, da im Absoluten jeder Widerspruch als undenkbar erscheint. Wir haben nämlich früher nachgewiesen, daß Gott nicht die Idee der Welt sei, wie er die Idee von sich ist; sondern daß die Idee der Welt nur ein realer Gedanke in Gott und ein Bild von ihm sei; doch aber steht jene ideale Welt in einem realen Verbande mit dem Wesen Gottes als nothwendiger Gedanke dieses Wesens, und bildet sonach mit dem Absoluten keinen Gegensatz. Gott ist aber nicht größer in seinem Wissen als in seinem Wollen und Lieben. Steht die ideale Welt mit Gott in realer Verbindung, in dem sie ihr Sein in dieser Idealität hat; so wäre ihre Idee in der Realität nur unvollkommen ausgesprochen, und dadurch wie im Widerspruche mit sich selbst, wenn nicht auch die reale Welt mit Gott in eine reale Verbindung gesetzt würde, vielmehr wenn er sich mit ihr in eine solche nicht gesetzt hätte; denn wie die Welt ideal von Gott ausgeht, so muß sie real in Gott zurückkehren, oder mit andern Worten: die Idee muß mit ihrer Realität identisch werden, das Ideale und Reale muß zu vollkommener Einheit gelangen. Die Idee der Welt, wie sie in Gott ist, fällt mit dem Sein und Leben Gottes zusammen; wie sie aber real in der Welt ist, fällt sie mit diesem Sein und Leben nicht mehr in gleicher Weise zusammen, und ist somit in ihrer Realität mit ihrer Idealität nicht identisch; denn real ist sie in unendlicher Differenz von Gott. Diese Differenz muß aufgehoben werden, soll der Mensch real das sein, was er ideal ist, und da dieß auf dem Wege der Natur unmöglich ist, so kann es nur auf jenem der pneymatischen Relation geschehen, d. h. der

Mensch und durch ihn auch die Welt können ihre Bestimmung, ihre Vollendung nicht erreichen bloß durch jene Verbindung mit Gott, in der sie durch den Schöpfungsakt mit ihm stehen, sondern nur durch jene reale Verbindung des freien Willens des Menschen mit dem Willen des Absoluten, die wir so eben bezeichnet haben; denn die Natur, auch die des Geistes, kann bloß durch ihre Kräfte in eine freiwillig reale Verbindung mit dem Absoluten nicht zurückkehren, und so wäre die Schöpfung wohl ein Ausgang von Gott, nicht mehr aber eine Rückkehr zu ihm. Hier ist also ein Drittes nothwendig, das Relative mit dem Absoluten real, und das Reale mit dem Idealen identisch zu verbinden, dieß ist die pneumatische Relation. Sie ist endlich und unendlich zugleich und vermag dadurch das Endliche mit dem Unendlichen, das Relative mit dem Absoluten real zu verbinden. Sie ist endlich so weit sie subjektiv wird, und unendlich als Kraft des Absoluten. Sie ist eine freie Gabe Gottes insoferne sie über den Begriff und Inhalt des Endlichen hinausgeht; sie ist aber auch in so fern eine nothwendige Gabe, als ohne sie der Mensch und die übrige Welt ihre Vollendung nicht erreichen können. Diese Vollendung begreift ein dreifaches Moment in sich: wie das höchste Maß der Thätigkeit als Vollendung des Erkennens und Wollens, so auch der Vereinigung und Aehnlichkeit mit dem Absoluten, und des Antheils an seiner Seligkeit als Ergebniß jener Vollendung. Hiemit haben wir nun den Grundgedanken unserer Anthropologie ausgesprochen, dessen weitere Ausführung die spätere Bearbeitung der ganzen Philosophie bethätigen wird. Hier sollen nur noch einige Bemerkungen folgen, die sich aus unserm Prinzip für die Somathologie ergeben.

Die Medizin ist vielleicht noch nie rathloser gewesen als gerade jetzt; weil ein tieferes Studium bereits all' die früheren

Annahmen als prinzipiell unhaltbar erwiesen hat. Es konnte auch nicht anders kommen, man mußte einsehen, daß selbst die Grundprinzipien fehlen. Und jene fehlen deßwegen, weil es der Medizin an sich nicht möglich ist zu sagen, wer ein absolut gesunder und wer ein kranker Mensch ist. Dieß kann nur die positive Philosophie bestimmen, und dadurch die Studien des Arztes vielleicht auf eine neue Bahn prinzipieller Beobachtungen hinleiten. Diese Philosophie gibt auch der Medizin ein neues Prinzip in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele. Der Leib des Menschen war bestimmt vom Tode und dadurch von Krankheit und allem, was zum Tode führt, frei zu bleiben. Wir wissen, daß dieß dadurch möglich gemacht war, daß die Kraft des Geistes in ihrer Verbindung mit dem Willen des Absoluten auf die organisirenden und belebenden Kräfte des Leibes, auf die vegetativ sensitiven Kräfte derart einzuwirken vermochte, daß die hiedurch erzeugte Thätigkeit im Organismus alles ausschied und überwand, was auf den normalen Bestand desselben hätte nachtheilig einwirken können. Das ist nun jetzt nicht mehr der Fall. Diese Kräfte des Organismus sind geschwächt; lassen daher Fremdartiges zu, und scheiden Schädliches nicht mehr gehörig aus. Der Organismus ist nur mehr den physisch-chemischen Gesetzen der gemeinen Natur unterstellt, als hätte er zu seinem Herrn nicht einen höhern Geist und zu ihm ein eigenthümliches Verhältniß, sondern wäre bloß Organismus, wie der eines jeden andern Thieres. Wir wissen aber, wenn der Mensch in seiner Verbindung mit dem Absoluten geblieben wäre, so hätte solches in unserm animalischen Leben nicht stattfinden können. Wenn einmal der Herr zu seinen Aposteln sagte, sie werden Gift trinken, und es werde ihnen nicht schaden; so ist dieß wohl etwas

Außerordentliches für den gegenwärtigen Zustand unseres Leibes wäre aber etwas nur Gewöhnliches gewesen für den primitiven Zustand desselben. Die Apostel hatten den primitiven Anschluß ihres Willens an das Absolute wieder erlangt, und deßwegen konnten sie Gift trinken ohne Gefahr für ihr Leben.

Als der Mensch seinen Willen vom Willen Gottes trennte, verlor er die Kraft den Organismus seines Leibes gegen Krankheit und Tod ferner zu schützen. Wie sein Geist passiv geworden war, so wurde es jetzt auch sein Leib. Gott ist actus purus wie die Alten gesagt, in ihm ist keine Passivität. An diesem Zustande sollte auch der ganze Mensch schon seiner Idee nach Antheil nehmen, er sollte keine passiones haben, und hatte auch keine, so lang sein Wille mit dem Willen des Absoluten verbunden war; als aber die Trennung eingetreten, verlor er seine Aktivität, seine Kraft, er wurde leidenschaftlich und deßwegen auch leidend, passiv, zugänglich dem Einfluße von Außen durch innere Schwächung. Die Abnahme an Kraft, an Thun, an Vollkommenheit war eine Zunahme an Unvollkommenheit, an Gethanwerden, an Leiden. Dieses wiederholt sich auch zur Stunde noch im Leben des einzelnen Menschen. Jeder wird um so viel mehr passiv, leidenschaftlich und leidend, als er sich vom Höchsten, vom Edlen abwendet und dem Niedern und Gemeinen anheimfällt.

Dem Gesagten zufolge beruht sonach jede Krankheit, die nicht mechanischer Art ist, zuletzt in der Schwächung und Störung der dynamischen Kräfte des Organismus. Diese dynamischen Kräfte sind repräsentirt durch die negativ sensitive Seele, die nicht, wie die Aerzte meinen, ein selbstständiges Prinzip des leiblichen Organismus bildet, sondern ein wesentlicher Theil der denkenden Seele selbst ist, was hier große Bedeutung hat. Die

vegetative Seele ist das Prinzip der Organisirung und Ernährung, principium essendi, die sensitive das der Empfindung und Bewegung, principium vivendi. Jene beherrscht das Ganglyensystem, diese das Nervensystem, doch nicht so, daß die eine die andere auch nur in einer Funktion entbehren könnte; denn jede Thätigkeit des menschlichen Organismus ist eine Gesammtthätigkeit der vegetativen und sensitiven Seele, nur nicht in gleicher Weise und nicht durch gleiche Mittel. Die Störungen der dynamischen Kräfte haben Störungen der organischen Thätigkeit, und dadurch Störungen des normalen Zustandes der Organe selbst zur Folge und auch umgekehrt. Wer also eine Krankheit prinzipiell heilen will, muß vorerst wissen, welche dynamischen Kräfte beherrschen vorzüglich den menschlichen Organismus im Ganzen und das einzelne Gebilde, wie können diese gestört und geschwächt werden, und in welcher Wechselbeziehung steht die spezielle Arznei zu jenen Kräften und den lokalen Erscheinungen des kranken Organismus; denn es ist nur die dynamische Kraft der Arznei, was auf die dynamischen Kräfte des vegetativ sensitiven Lebens überhaupt und auf die dynamische Kraft des kranken Gebildes besonders wirkt. Und da die organische Thätigkeit des primitiven Menschen zunächst nur Stofferhaltung war, indem eine Rückbildung nicht stattfand, die des gegenwärtigen aber Stoffwechsel ist, so ist von selbst klar, daß die rechte Speise, die Diät die vorzüglichste Arznei des Menschen bildet; denn wir essen jetzt, weil wir schon krank geboren werden, um unsere relative Gesundheit zu erhalten. Mehr hierüber als Konsequenz des Gesagten ist einer spätern Bearbeitung vorbehalten. Nur wollen wir noch bemerken, daß auch die Annahme der Chemie unrichtig ist, welche glaubt, die Zusammensetzung und Trennung der Stoffe

beruhe bloß auf einer Veränderung der Atome. Jede chemische Veränderung eines Stoffes setzt voraus, daß wenigstens zwei verschiedene Atome vorerst dynamisch zu einem Dritten sich verbunden haben, wodurch dann die Atome in Bewegung gesetzt und verändert werden. Ganz dasselbe gilt auch für die Medizin; daher führt nur Chemie und Physiologie zu einer prinzipiellen Behandlung der Krankheiten. Wie jedes Gebilde des Organismus chemisch untersucht werden muß, und gerade die Alkalien eine Hauptsache sind, so muß auch jede Arznei chemisch untersucht und am organischen Leben geprüft werden, um wenigstens den Anfang des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung zu finden, denn der tiefere Grund ist ein dynamischer, wie jeder Lebensgrund.

VI.

Psychologie.

Die Psychologie ist die Wissenschaft der Seele, nicht des Geistes; die Seele aber ist die Einheit von Geist und Natur. Wir haben nicht die Absicht, hier eine Psychologie der Schule darzustellen, sondern nur das Prinzip unserer Philosophie auszusprechen, und lassen daher alles zur Seite, was mit dieser Aufgabe nicht in nothwendiger Verbindung steht. Was wir von der Seele wissen, ist Sache denkender Beobachtung unserer selbst und unserer Umgebung. Die Psychologie ist daher empirische Wissenschaft in ihrem Ausgange und wird Philosophie in ihrem Fortgange.

1. Psychogenesie. Wir nehmen wahr, daß wir durch ein zweifaches Prinzip konstituirt sind: durch ein Etwas, das denkt, will und herrscht als Aktives, und durch ein Passives, das zwar nicht denkt, nicht will und nicht herrscht, aber doch auch nicht bloß

passiv sich verhält. Das eine nennen wir Seele, das andere Leib, oder metaphysisch Geist und Natur. In welchem Verhältnisse stehen nun diese zwei Prinzipe zu einander und was sind sie? Allerdings eine Lebensfrage der Philosophie. Der Mensch tritt in das Dasein durch Zeugung und Geburt wie das Thier. Erhält er nun wohl auch Leib und Seele durch Zeugung wie dieses? Daß er seinen Leib eben so erhalte, ist bei allen Denkenden durch Erfahrung gewiß; daß er aber auch seine Seele gerade so erhalten müsse, wird nothwendige Folge sein, wenn sie von jener der Thiere nicht verschieden ist. Wo aber die Wirkung verschieden ist, da muß auch die Ursache verschieden sein. Und hier tritt ein großer Unterschied zwischen der Thierseele und der Seele des Menschen hervor. Die Seele des Thieres denkt nicht und will nicht; denn instinktmäßiges Begehren ist nicht Wollen, und sinnliche Anschauung mit bloß sinnlicher Bewegung ist nicht Denken. Auch die ganze Natur denkt nicht und will nicht, sondern ist bloß ein Gedachtes und Gewolltes, weil Denken und Wollen Selbstbewußtsein und Freiheit zum Prinzip haben, was wir in der Natur nicht finden. Das, was denkt und will, ist daher nicht Natur, und kann folglich von der Natur auch nicht erzeugt werden; denn alles, was zeugt, erzeugt nur Seinesgleichen. Nihil agit ultra virtutem suam. So weit die Seele denkt und will, ist sie Geist und nicht Natur, und kann ihren Ursprung aus der Natur nicht haben, weil diese ein Anderes ist; da wir aber nur eine Seele besitzen, und nicht bloß denken und wollen, sondern auch sehen und hören, Speise genießen und verdauen, und dieses Funktionen der vegetativ-sensitiven Seele sind, so kann die Seele nicht bloß Geist sein, sondern sie muß auch die vegetativ-sensitive Seele in sich vereinigen. Nun entsteht die wichtige Frage: ist der Geist

und die vegetativ-sensitive Seele eine und dieselbe Substanz? Wir sagen, daß dieß unmöglich sei; weil der Geist nie Natur und die Natur nie Geist werden kann, ohne ihrem Begriffe nach aufzuhören, das zu sein, was sie sind. Das beweist auch die einfache tägliche Erfahrung, wenn sie recht verstanden wird. Wir können sehen und hören ohne zu denken, genießen Speise und verdauen gleichfalls ohne zu denken. Das könnte aber nicht geschehen, wäre das Wesen unseres Geistes in gleicher Weise auch das Wesen des vegetativ-sensitiven Prinzips unserer Seele; denn dann müßte jede Funktion unserer Seele auch eine Funktion des Denkens und des Wollens sein. Daß aber dem nicht so sei, wissen wir alle. Auch wäre der Mensch nicht die Einheit von Natur und Geist, sondern bloß die Vereinigung von Materie und Geist, wenn das vegetativ-sensitive Prinzip unserer Seele auch das Wesen des Geistes bildete. Die Materie ist aber noch nicht die ganze Natur. Ferner müßte sich der Geist direkt mit der Materie selbst als ihre Form vereinigen können, was gleichfalls unmöglich ist, da er direkt nur mit einer Form der Materie sich vereinigen kann. Könnte sich der Geist direkt mit der Materie selbst vereinigen, so wäre er nur eine Form, eine dynamische Kraft der Materie, die als ihr Gesetz sich ausspricht, von ihr wesentlich nicht verschieden und deßwegen in seiner Thätigkeit von ihr als Ursache abhängig, was der Erfahrung wie der Idee des Geistes geradezu widerspricht. Die Seele ist wohl die wesentliche Form des Leibes, nicht aber der Geist die der Materie; denn die Seele ist nicht dasselbe, was ein reiner Geist ist. Demzufolge sagen wir, der Mensch hat zwar nur Eine Seele und diese ist nur Ein Wesen, aber durch zwei Prinzipe konstituirt.

Die vegetativ-sensitive Seele wird als vis seminalis durch

die Zeugung gesetzt, und entwickelt sich nach jenem ihr eingeschriebenen Gesetze des thierischen Organismus, doch nicht als Thierorganismus schlechthin, sondern als Organismus für die Seele des Menschen; denn das Gesetz dieses Organismus ist der genannten vis seminalis dadurch eingepflanzt, daß sie aus solchem Organismus herstammt und als der protenzielle Inhalt desselben bezeichnet werden muß. Hat sich die vis seminalis so weit entwickelt, daß die vegetative und aus dieser die sensitive Seele zum Dasein gestaltet sind, in diesem Momente tritt dann durch Erschaffung die denkende Seele, der Geist ein. Die vis seminalis kann durch sich nicht weiter gehen, als bis zur Ausgestaltung der vegetativ-sensitiven Seele; weil diese Seele nicht die höchste Lebenspotenz des menschlichen Leibes ist wie jene des Thierorganismus, und deswegen kann sie für sich weder weiter sich entwickeln, noch ferner leben, wenn ihr nicht ihr höheres Lebensprinzip, d. h. der denkende Geist mitgetheilt wird. Nun wird der Geist des Menschen nicht erschaffen außer dem Leibe desselben; er hat also kein Dasein außer jenem, in das er in dem Leibe gesetzt wurde, und in dieses wurde er so gesetzt, daß er mit der vegetativ-sensitiven Seele, vielmehr mit ihren Kräften, mit ihrem Prinzip Ein Wesen bildet; sie sind an sich zwei Naturen, zwei Prinzipe, durch Schöpfungsakt aber zu Einem Wesen, zu Einem Sein verbunden, daß sie die Eine Seele des Menschen konstituiren. Es ist also dem Menschengeiste wesentlich, nur in dieser Verbindung mit der Natur Geist zu sein, und das unterscheidet ihm von dem Geiste der Geisterwelt. Und so ist die Seele selbst die Einheit von Geist und Natur in höherem Sinne als der Mensch die Einheit von Leib und Seele ist, denn die Seele kann den Leib verlassen, nicht aber ihr Geist die Natur, da der Geist nicht in die Existenz ge-

setzt wird als Geist für sich im Leibe, und dann erst mit dem Lebensprinzip des Leibes verbunden; sondern seine Setzung und Verbindung mit dem Prinzip des animalischen Lebens zu Einem Wesen sind Ein Moment der Schöpfung.

Damit sind nun wohl viele jener Fragen gelöst, die man bisher in dieser Sache aufgeworfen hat, und gehen wir hier auch nicht weiter darauf ein, so muß doch ein Hauptbedenken noch erwähnt werden. Ob nicht die Unsterblichkeit der Seele durch unsere Annahme gefährdet wird, scheint nämlich ein nicht ganz unbegründetes Bedenken zu sein. Unsere Seele ist zwar nicht mehr einfach, und ist sogar mit dem Prinzip der vegetativ-sensitiven Seele, die wir sonst als sterblich bezeichnen, zu einem Wesen verbunden; allein unser Geist ist seiner Natur nach einfach und unsterblich, und da er mit dem vegetativ-sensitiven Prinzip zu einem Wesen unzertrennlich verbunden ist, so nimmt dieses Prinzip an seiner Unsterblichkeit mit Nothwendigkeit Antheil. So ist unsere Seele unsterblich durch ihren Geist, wie wir später noch zeigen werden, obwohl kein reiner Geist, weil bestehend aus dem denkenden Geiste und aus dem Prinzipe des vegetativ-sensitiven Lebens zu einem Wesen konstituirt. Folglich hat unsere Darstellung auf die Unsterblichkeit der Seele eigentlich gar keinen Einfluß; denn was den Geist zur Seele macht, das ändert sein Wesen nicht. Wir müssen aber hier im Auge behalten, daß wir nicht sagen, die Seele des Menschen bestehe aus Geist und aus vegetativ-sensitiver, d. h. animalischer Seele; sondern aus Geist und aus dem Prinzip, d. h. aus den Kräften dieser Seele; denn in dem Momente, als die denkende Seele eintritt, hört die animalische Seele auf, diese zu sein, die sie bis jetzt auch nicht actu, sondern nur in der Potenzialität war; sie wird aber nicht ver-

nichtet, sondern verliert nur den Charakter der Selbstständigkeit, den Charakter, sich als Seele zu konstituiren, und nimmt dem Geiste gegenüber jetzt den Charakter an, nur mehr Kraft im Dienste des Geistes und als ihm wesentlich angehörend zu sein, und das deßwegen, weil die animalische Seele für sich als solche in der vis seminalis nicht fortbestehen kann, wie die Thierseele, die das eigentliche Lebensprinzip des thierischen Organismus ist; denn die animalische Seele ist nicht das Lebensprinzip des menschlichen Leibes, weil sie als solche noch gar nicht existirt, sondern nur das mit dem Geiste zu einem Wesen = Seele vereinigte Naturprinzip des vegetativ-sensitiven Lebens, durch welches der Geist jetzt als Seele, und so auch als Lebensprinzip des Leibes die Funktionen des animalischen Lebens vollzieht. Und das aus dem Grunde, weil die vegetativ-sensitive Seele vor dem Eintritte des Geistes nur in ihrer Potenzialität vorhanden ist durch die Momente ihrer Entwicklung, und wenn sie dann bei jenem Momente ankommt, wo sie von der Potenzialität in das volle Sein übergehen soll, da tritt jetzt der denkende Geist ein, und wird mit ihr zu einem Wesen als Seele durch den Schöpfungsakt konstituirt, so daß die Seele die reale und und untheilbare Einheit des Geistes und der Natur ist, und es zum Wesen des Denkgeistes gehört, wie wir schon vorher bemerkt, so als Seele konstituirt zu sein.

Wie der absolute Geist durch drei Prinzipe in absoluter Form, d. h. jedes Prinzip als Person gesetzt ist; so ist auch der relative Denkgeist durch drei Prinzipe aber nur in relativer Form konstituirt, d. h. diese drei Prinzipe sind in ihrer Form nicht mehr absolut, nicht mehr für sich selbstständig, sondern konstituiren ein Selbst, eine Person nur in ihrer Einheit; denn der Denkgeist ist konstituirt durch Wesen,

Form und Leben. Das Wesen ist nicht die Form, und die Form ist nicht das Leben, obwohl das Wesen des Geistes als ein Dieses Form und Leben, Denken und Wollen nothwendig an sich hat, jedoch nicht bloß als Eigenschaften, sondern zunächst als Prinzipe des Daseins. Nach der Bezeichnung der alten Schule werden wir nun sagen: die wesentliche unmittelbare Form des Leibes ist die Seele, die wesentliche Form der Seele ist der Geist, und die wesentliche Form des Geistes ist das Denken als Prinzip. Das Denken als Form ist vom Geiste als Wesen unabtrennbar, weil der Geist nur dadurch Geist ist, daß er das Denken als Form an sich hat, und wie das Denken vom Wesen, so ist es auch vom Sein des Wesens untrennbar; folglich sind Sein, Wesen und Denken als absolute Einheit und dadurch als reiner Geist konstituirt; denn die Form des Geistes als Prinzip des Denkens ist die Idee, und diese postulirt mit Nothwendigkeit als konstituirendes Prinzip zu ihrem Wesen reine Geistsubstanz, da Entgegengesetztes als solches Wesenseinheit zu konstituiren nicht vermag. Daher ist der Denkgeist reine Einfachheit und deßhalb auch unzerstörbar. Das veränderliche und zerstörbare ist dieß dadurch, daß seine Form vom Wesen trennbar und auch keine Selbstständigkeit hat. Das Feuer ist uns ein erklärendes Bild hiefür. Seine Form ist zwar von seinem Wesen untrennbar, hat aber keine Selbstständigkeit. Das Feuer als Sein liegt in seiner Potentialität in der Natur wie gebunden; wird es nur aus dem Sein ins Dasein gerufen, so erhält es seine Form nur vom Substrate seiner Nahrung, und bezeugt damit, daß seine Form ohne Selbstständigkeit aus der übrigen Natur stammt und nur von ihr getragen ist.

2. Die denkende und wollende Seele. Man hat der Seele

Substanzialität, geistige Natur und Selbstständigkeit abgesprochen. Wir machen dagegen nur unser Prinzip geltend. Was den Menschen vom Thiere wesentlich unterscheidet, das ist Denken, Wollen und Selbstbewußtsein. Wo aber eine wesentlich andere Wirkung, da ist auch eine wesentlich andere Ursache. Folglich ist auch seine Seele wesentlich ein Anderes als die Seele der Thiere. Haben wir aber wirklich eine Seele? Die Erfahrung sagt uns, daß wir denkend wollen, und daß unser Wollen oft das Gegentheil von dem will, was unsere leibliche Natur will; das könnte aber nicht stattfinden, wenn das Wollen bloß eine Funktion des Leibes oder der Natur wäre; denn dasselbe Gesetz widerspricht sich nicht. Also ist Etwas in uns, das denkt und will, und nicht unser Leib ist. Dieses Etwas wird aber vielleicht nur eine dynamische Kraft sein, ein Naturgesetz? Wäre Denken und Wollen bloß Naturgesetz, dann müßten zwei Dinge mit Nothwendigkeit erfolgen: unter gleichen Umständen müßte man immer dasselbe denken und wollen und nicht Verschiedenes, und es gäbe wie kein freies Denken, so auch kein freies Wollen. Wir finden aber an uns das Gegentheil. Denken und Wollen ändern sich, nur die Potenzialität beider bleibt; es muß daher etwas Tieferes geben als Denken und Wollen, dem das Unveränderliche des Veränderlichen im Denken und Wollen inhärirt, es muß ein Etwas geben, das denkt und will; denn nur dieses Etwas ist das Gleichbleibende im Denken und Wollen. Und weil nun dieses Etwas das Gleichbleibende ist bei der so großen Veränderung des Denkens und Wollens, so muß es für Denken und Wollen das konstituirende Prinzip, es muß Substanz sein; doch nicht in der Art, daß Denken und Wollen als actus selbst Substanz wäre, da in diesem Falle Denken und Wollen wieder etwas Unveränderliches sein

müßte, sondern daß diese Substanz Denken und Wollen quo ad actum nur als Eigenschaften besitzt. Jene denkende und freiwollende Substanz nennen wir Seele.

Allein da die Seele in ihrem Denken an die Mitwirkung des Leibes, besonders des Nervensystems gebunden ist, so scheint sie denn doch etwas Materielles zu sein. Wenn wir aber dagegen das Denken selbst mit Freiheit zum Objekte unseres Denkens machen, so beweisen wir schon dadurch, daß unser Denken aus der Natur nicht stammt, an sich vom Leibe nicht abhängig ist; denn die Natur kann ihr Thun selbst nirgends mit Bewußtsein und Freiheit zum Objekte ihres Thuns machen. Dann sagt uns die eigene Beobachtung, daß das Denken an sich von allen Zuständen des Leibes unberührt bleibe, und nur die Ausübung der Denkakte zuletzt durch die Phantasie bedingt sei. Das Denken im metaphysischen Sinne ist nämlich die Beziehung des Selbstbewußtseins als das Allgemeine auf ein Besonderes, auf ein Objekt. Der leibliche Organismus durch die Sinne und zuletzt durch die Phantasie bietet zwar jenes Objekt dar, aber es gibt der Seele nicht das Selbstbewußtsein, gibt ihr nicht die Idee als vis cogitativa, gibt ihr nicht die Beziehung der selbstbewußten Idee auf das Besondere, auf das Objekt, und damit nicht die Bildung des Begriffes, und gibt ihr auch nicht die Vergleichung des Begriffes mit der Idee, d. h. das Denken über das Denken, und darin besteht das Denken. Wäre das Denken etwas Materielles, eine Funktion des Organismus, so müßte selbes auch ein materielles Substrakt haben, müßte im menschlichen Organismus ausgesprochen sein, es müßte einen Denksinn geben; und da nach allen Zeugnissen der Physiologie das Denken zunächst mit dem Hirn zusammenhängt, so müßte im Hirn das Denken auch signa-

lisirt sein. Nun unterscheidet aber das Denken den Menschen wesentlich vom Thiere; folglich müßte, wäre das Denken materiell, im Hirn des Menschen eine wesentliche Verschiedenheit vom Hirn des vollkommenen Thieres angetroffen werden, was jedoch jede Physiologie in Abrede stellt, und das einfach deßwegen, weil es unmöglich ist, daß das Denken an sich im Organismus ausgesprochen sei.

So ist Denken und Wollen der Beweis der Selbstständigkeit und Substanzialität des denkenden und wollenden Prinzips, der Seele. Denken ist unmöglich ohne Selbstbewußtsein, und dieses unmöglich ohne Selbstsein, d. h. ohne persönliches Sein, ausgeschieden und unabhängig von jedem andern relativen Sein. Ich bin ein Selbst, dieser tiefste und absolut konkrete Begriff des Besondern, das ist die erste conditio sine qua non alles Denkens; denn durch das Denken spreche ich nur den Inhalt meines innern Seins mir selbst aus, und werde so dessen bewußt, werde mir objektiv; habe ich keinen selbstständigen Inhalt, bin ich kein Selbst, so kann ich mir auch nicht objektiv werden. Das Thier hat kein Selbst, es ist nur relatives Individuum durch und mit Andern: dem Leibe nach nicht, der aus der Natur genommen ist; der Seele nach nicht, die ohne Leib und unabhängig von ihm keine Funktion und keinen Sinn hat; denn wie ihre Funktionen an sich an ihren Leib gebunden sind, und von ihm verursacht werden, so auch ihre Subsistenz. Die Thierseele hat kein selbstständiges Sein, kann daher nie von der Natur und Umgebung ganz sich trennen, nie aus sich heraus und zu sich selbst kommen, daher auch nicht denken, weil sie ohne ein Selbst, ohne Selbstbewußtsein ist; sie kann nur phantasiren mit Hilfe des Gedächtnisses, nicht aber denken; weil die Eindrücke der Sinne wie Lichtbilder auf die Phan-

tasie sich legen und dem Gedächtnisse sich mittheilen. Wie die Sinne auf die Phantasie gewirkt, so wirkt diese auf die vis vitalis, auf den Instinkt und bestimmt denselben zu allen Verrichtungen, die das Thier nach dem Gesetze der Lebensharmonie und der Erhaltung vollbringt. Der thierische Organismus ist zwar die Natur auf ihrer höchsten Stuffe, wo sie beim Geiste wieder ankommt; aber sie kann es weiter nicht bringen, als daß sie ihr blindes Thun bloß sensitiv und damit wieder blind nur objektivirt; denn mehr vermögen die nur dynamischen Kräfte nicht, als jene subtile Correspondenz der innern und äußern Natur, der Kraft und des Stoffes durch die Thätigkeit der Sinne herzustellen. Der Leib ist sonach nicht ein Mittel für das Denken an sich, sondern nur ein Mittel für die Präsenthaltung der Objekte des Denkens. Denn es müßte geradezu als unmöglich bezeichnet werden, daß der Mensch alle Dinge der Natur erkennen könnte, wenn er in seinem Erkennen an irgend Ein Ding der Natur gebunden wäre, da jedes Ding, wie der Leib, ein Besonderes ist, und deßwegen das nicht geben kann, was er selbst nicht hat, die Idee für das Andere, für das Allgemeine. Durch Besonderes kann man auf dem Naturwege nur wieder Besonderes, und zwar nur sein Besonderes erkennen. Die Seele erkennt aber Allgemeines und deßwegen Alles, und ist daher in ihrem Erkennen nicht an das Besondere ihres Leibes gebunden. Sie vollbringt demnach in ihrem Erkennen ein selbstständiges Thun und ist somit auch ein selbstständiges Wesen. Deßhalb ist die Seele etwas Immaterielles, weil auch ihre Funktionen immateriell sind. Da aber ihre Funktionen nicht bloß immateriell, sondern auch mit Freiheit und Selbstbewußtsein begabt sind, so ist daher auch die Seele ein mit Selbstbewußtsein und Freiheit ausgestatteter Geist.

Dem Gesagten zufolge ist der Generatianismus metaphysisch eine Unmöglichkeit; weil er eine physische Entstehung der Seele und einen Fortgang von der Natur zum Geiste annimmt. Was physisch entsteht ist seinem Begriffe und Wesen nach nur Natur; denn über die Idee seines Seins kann kein Ding hinaus; Zeugung ist Naturakt, und das Gezeugte ist bloß Natur. Dann ist der Geist für die Natur ein Anderes, ein Jenseits, weil Freiheit und Nothwendigkeit sich entgegengesetzt sind. Zudem nimmt der Generatianismus an, daß die Ideen im Geiste des Menschen etwa so wachsen, wie die Pflanzen im Gartenbeet, nicht beachtend, das sie die wesentliche Form des Geistes sind, und seine Konstituirung bedingen. Die Ideen an sich sind aber keine Potentialität. Vom Standpunkte der Theologie besehen ist der Generatianismus ein tiefgreifender Irrthum; denn er würde die Sünde in seiner Konsequenz, statt sie leichter zu erklären, zur Substanzialität erheben. Im Kreatianismus dagegen liegt die Sünde weder im Geiste noch im Fleische, sondern entsteht im Momente, wo der Geist als Seele mit dem Leibe sich verbindet. Der reale Thatbestand ist einfach dieser. Durch die Befruchtung wird die vegetative Seele actu gesetzt und die sensitive in potentia. Da aber die vegetative Seele nicht selbstständig ist, weil es sich nicht um die Gestaltung eines blos vegetativen Daseins handelt, so wirkt sie zunächst zur Bildung der sensitiven Seele und mit Rücksicht auf sie, vielmehr diese als Keim drängt zu ihrer Entwicklung, und im selben Moment, wo diese Entwicklung so weit vorgeschritten ist, daß die potentiell sensitive Seele actu hervortritt, wird sie mit dem Geiste durch Schöpfungsakt zu einem Wesen verbunden; weil auch sie eben so wenig selbsistständig existiren kann als die vegetative Seele da gleichfalls ein nicht bloß sensitives Dasein gebildet werden

soll, sondern ein solches nur mit Rücksicht auf den denkenden Geist; folglich muß in jenem Momente der Geist eintreten, wo das sensitive Leben beginnt, ein für den Geist sensitives zu sein. Sonach findet der Geist das animalische Leben potenziell schon vor und kann sich in diesem Sinne den Leib nicht selber geben, d. h. nicht schaffen, sondern muß den qualitativ und quantitativ potenziell schon gesetzten Leib annehmen wie er ist; kann ihn nur als Seele entwickeln nach den hier schon gegebenen primitiven Bestimmungen durch den Akt der Zeugung. Darin beruht die hohe Wichtigkeit der Abstammung. Der Geist wird aber im Momente seiner Erschaffung mit jenem animalischen Lebensprinzip nicht derart als Seele konstituirt, daß ihm jenes ein Aeußeres bliebe, sondern es wird als Seelenantheil in sein Wesen aufgenommen. In dieser Vereinigung wird die Begierlichkeit des animalischen Prinzips in derselben Trennung vom Geiste, in die es durch Adam gesetzt wurde, sein Wesensantheil, und jene so mit ihm vereinigte Begierlichkeit hat sich nothwendig auch mit der Potenzialität des Willens vereint, so daß dieser, wenn er sich jetzt schon äußern könnte, im Interesse der Begierlichkeit und in Abwendung vom Absoluten sich aussprechen würde. Und dieses Verhältniß, in das so der Geist, zunächst der Wille der Seele, zur Begierlichkeit des Fleisches gesetzt wurde und gesetzt werden mußte, das ist nicht bloß moralisch, sondern auch metaphysisch die Erbsünde, eine Willensrichtung, die der ganzen Aufgabe des Menschen widerspricht. Die sogenannte Erbsünde ist daher nicht bloß ein Lehrsatz der Theologie, sondern selbst eine Grundidee der Philosophie, und wenn Fichte sagt: Es ist eine abgeschmackte Verläumdung der menschlichen Natur, daß der Mensch als Sünder geboren werde, so beweist er damit eben

nur, daß er hier von der ganzen Sache wirklich nichts verstanden hat.

3. Die Unsterblichkeit der Seele. Ist wohl die Seele des Menschen unsterblich? Für uns ist eigentlich diese Frage schon beantwortet; denn wir haben dem Menschen als dem dritten Prinzip des Weltganzen eine Stellung angewiesen, daß wenn er untergeht, die ganze Welt mit untergehen muß. Daß aber die Welt nicht untergeht, haben wir dort nachgewiesen: also stirbt auch die Seele nicht, und selbst ihr Leib, den sie durch dessen Tod verloren hat, muß ihr wieder zurückgegeben werden, soll sie die Aufgabe ihres Daseins zur Vollendung bringen; denn ohne Leib ist der Geist des Menschen nur mit der Form, nicht aber mit der Materie der Natur verbunden, und somit ist die Seele ohne Leib keine vollständige Einheit der Natur und des Geistes. Auch würde dieß ein ewiges Geborenwerden voraussetzen, was sich selbst widerspricht. Ist aber unser Beweis hier nur aus dem Verhältniß des Menschen zum Weltganzen genommen; so gibt es dagegen noch andere Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die aus ihrer Natur genommen sind, von denen fünf schon bei Platon gefunden werden. Zwei davon beruhen auf philosophischer Wahrheit, und sind von den späteren Philosophen unter verschiedenen Modifikationen öfter wiederholt worden: nämlich daß die Seele einfach ist, und daß sie ihr Sein durch sich selbst hat unabhängig von jedem andern relativen Sein. Die Kritik hat zwar behauptet, und beziehungsweise wohl auch nicht unbegründet, man gehe hier von unerwiesenen Voraussetzungen aus; allein das wäre denn doch eine sehr kurzsichtige Philosophie, die nicht beweisen kann, daß die Seele des Menschen einfach ist, und daß sie unabhängig von jedem andern relativen Sein durch sich selbst existirt.

Wir von unserm Standpunkte können dem bereits Gesagten, daß die Unsterblichkeit der Seele schon in der Weltstellung des Menschen begründet ist, noch Folgendes hinzufügen. Wir sagen, jeder denkende, edlere Mensch wünscht, nicht bloß unsterblich zu sein, sondern er glaubt auch, daß er unsterblich sei; daher ist die Idee der Unsterblichkeit der Seele so allgemein als jene vom Dasein Gottes, wie auch die Erfahrung beweist, und hat deßwegen mit ihr gleichen metaphysischen Werth. Sie erscheint als eine angeborne, und daher allgemeine und nothwendige Idee des Geistes, und wäre als solche unmöglich, wenn ihr nicht Realität entspräche wie wir schon früher dargethan. Den Inhalt dieses Beweises kannte wohl auch schon die frühere Zeit, nicht aber seine Begründung. Ein zweiter Beweis. Die Seele des Menschen ist unsterblich, weil sie denkt. Der höchste Inhalt des Denkgeistes ist das absolut Unendliche: der Geist aber könnte diese Idee nicht haben, auch nicht fassen, wäre er nicht selbst das relativ Unendliche, d. h. das relativ Raum= und Zeitlose, und dadurch ein Ewiges; denn nihil agit ultra virtutem suam. Was der Geist quodam modo nicht selbst ist, das kann er auch nicht erkennen, nicht denken; denn wie im Absoluten Sein und Erkennen identisch sind, so sind sie im Relativen in vollkommen kongruenter Wechselbeziehung. Dann ist ein weiterer Beweis. Der Tod ist keine Vernichtung schlechthin, sondern nur die Auflösung des konkreten Wesen eines Dings. Jedes Wesen ist aber konstituirt durch Form und Leben, und deßwegen kann man das Wesen eines Dings nur dadurch auflösen, daß man auf seine Form oder auf sein Leben einwirkt. Wo man aber weder auf die Form noch auf das Leben eines Dinges einen zersetzenden Einfluß auszuüben vermag, da ist auch eine Auflösung des Wesens nicht möglich.

Die Form des Geistes ist Denken und Erkennen und sein Leben ist Wollen. Das Denken ist aber von der Natur ganz unabhängig und auch erhaben über sie, da sein höchster Inhalt das Absolute selbst ist; so ist auch das Wollen durch seine Freiheit ebenso ganz unabhängig von der Natur als über sie erhaben. Folglich da die Natur auf Form und Leben der Seele einen zersetzenden Einfluß auszuüben nicht vermag, so ist ihr das auch nicht möglich auf das Wesen derselben; weil ihr Wesen als Denkgeist durch die geistigen Potenzen der Form und des Lebens, des Erkennens und Wollens derart als untheilbare Monas konstituirt ist, daß sie weder durch sich selbst, noch durch irgend eine relative Kraft aufgelöst werden kann: durch sich selbst nicht, weil ihre reine Geistform in unabhängiger Existenz durch die Freiheit des Wollens auch ihr Wesen in absoluter Einheit konstituirt; und durch relative Kraft nicht, weil es eine Vernichtung nicht gibt, und eine Auflösung nicht möglich ist; denn Form und Wesen sind am Geiste absolut untrennbar, der Geist ist entweder Geist oder absolut nicht.

Ein fernerer Beweis. Das Wesen eines Dings ist konstituirt durch Form und Leben; Form und Leben sind nur das ausgesprochene Wesen, durch sie ist das Leben ein Dieses. Folglich sind Form und Leben nur der Inhalt des Wesens. Der reale Inhalt der Geistform ist aber die Idee des Unendlichen und das Leben des Geistes ist das Wollen des Unendlichen. Diese zwei Ideen in ihren realen Potenzen konstituiren das Wesen der Seele; daher ist das Wesen der Seele reine Geistsubstanz, fällt mit diesen beiden Ideen zusammen, und ist deßwegen an sich eben so unveränderlich als diese Ideen, und weil unveränderlich auch unvergänglich und unsterblich. Denken und

Wollen sind aber nicht bloß Eigenschaften der Seele, virtutes animae, wie die Philosophie bis zur Stunde angenommen; sondern sie sind zugleich das Wesen der Seele mitkonstituirende Potenzen; zwar nicht der Art, daß Denken und Wollen das Wesen selbst ist, da dieß nur dem Absoluten eignet, sondern in dieser Weise, daß Denken die wesentliche Form und Wollen das substanzielle Leben des Wesens ist, so daß das Wesen der Seele, resp. des Geistes als solches durch Denken und Wollen konstituirt wird. Der Grund hievon liegt im Absoluten. Durch diese Annahme ist aber unsere Psychologie wie ihrem Wesen so auch ihrem Inhalte nach eine ganz andere geworden als sie bisher war, hätte sie nicht schon durch unsern Begriff von der Seele eine andere werden müssen. Die weitere Durchführung dieser Prinzipe und der Nachweis der vielen Widersprüche der bisherigen Psychologie bleibt einer spätern Bearbeitung vorbehalten.

Wir haben noch einen andern Beweis. Die Seele ist nicht ihr eigenes Sein. Es gibt aber auch keine Seelensubstanz, aus der sie genommen wäre wie der Leib; folglich wurzelt ihr Dasein als ein Relatives im Sein des Absoluten durch unmittelbare Beziehung zu ihm, und deßwegen ist sie unsterblich. Jedes Leben trägt eben den Keim seiner Fortdauer in sich nach den Prinzipien seines Ursprungs. Was aus dem Sterblichen erzeugt wird, ist wieder sterblich. Die Seele, der Geist ist durch Schöpfungsakt direkt aus Gottes Kraft erzeugt, und deßwegen unsterblich. Wie es auch keine Weltsubstanz in dem Sinne gibt, daß aus ihr eine zweite Welt geboren würde, sondern die Welt als Ganzes direkt aus der Hand Gottes kommt, und deßwegen unsterblich, d. h. als Ganzes unvergänglich ist; so verhält es sich auch mit der Seele, die mit ihrem Dasein so in Gott wurzelt wie die Pflanze in der

Erde, ohne jedoch deßwegen seines Wesens zu sein; und weil ihr Wurzelgrund ein ewiger und unveränderlicher ist, so muß auch ihr Sein als ein ewiges und unveränderliches angenommen werden; denn ihr Dasein hat das Sein im Sein des Absoluten. Dieß ist uns der tiefste und der realste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele; weil er auch darauf Rücksicht nimmt, daß die Seele wohl ihrem Wesen, nicht aber ihrem Sein nach gleich unsterblich ist, d. h. wenn man ihr Wesen nur als Dasein an sich betrachtet, so ist sie unsterblich, wenn man aber ihr Wesen bis zum Ursprunge des Seins verfolgt, so ist sie nicht ihr Sein und deßwegen auch nicht ihr Ewigsein, d. h. sie würde aufhören zu sein, wenn Gott als ihr Lebensgrund sich hier entziehen wollte. Wie der denkende Geist ewig ist als das reale Denken des Denkens im Absoluten, so ist es auch der seiende Geist als das relative Sein am Absoluten.

Nicht in gleicher Weise wie Platon hat auch Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele behandelt. Er ist kurz und dunkel, weil seine Ansicht hierin weder mit Platon noch mit seinen Zeitgenossen übereinstimmt. Wenn nun einige sagen, er habe die Unsterblichkeit der Seele gelehrt und andere dieses leugnen, so haben beide Theile recht, denn er glaubte, daß das animalische Prinzip der Seele vom Geiste gänzlich abtrennbar sei, und jenes ließ er als die animalische Seele sterben; der Geist aber war ihm unsterblich, berufen zu einem ewig seligen Denken.

Mehr hierüber an diesem Orte zu sagen, liegt für jetzt außer unserm Zwecke.

VII.
Philosophie der Religion.

1) Das Wesen der Religion überhaupt. Wie die Philosophie über das eigentliche Prinzip aller Wahrheit bisher noch nicht einig werden konnte; so gehen auch ihre Ansichten über Religion sehr weit auseinander, und haben in letzter Zeit an Realität so wenig gewonnen, daß hierin Platon unvergleichlich höher steht als Hegel. Jedoch nicht eine Kritik der Religion ist unsere Aufgabe, sondern nur ihr Prinzip auszusprechen im Hinblicke auf die schon vorausgegangenen Bestimmungen.

Wir haben nachgewiesen, daß in Gott Sein und Denken absolut identisch sind, im Menschen relativ; daß deßwegen wie dem Sein eine Idee, so der Idee ein Sein entspricht. Daher ist mit Nothwendigkeit der Urgrund des Denkinhaltes unseres Geistes die Idee vom Dasein Gottes. Dieses Dasein als absolute Realität ist auch das eigentlich Reale unseres Denkens. Demnach ist es nur nothwendige Folge, daß jeder Mensch, wenn er zum Selbstbewußtsein kommt, auch die Idee des Absoluten in ihm findet nach dem Maßstabe, wie diese Idee als Begriff von Außen, als ein Besonderes des Allgemeinen in ihm zur Offenbarung gelangt ist. Der denkende Mensch weiß sonach mit Nothwendigkeit das Dasein Gottes in irgend einer Form. Ohne Gott kann daher der denkende Mensch nicht sein. Als er durch Abfall den wahren Gott verlor, schuf er sich einen falschen. Das höchste Selbstbewußtsein ist das Wissen um das Absolute. In diesem Bewußtsein liegt aber noch eine andere Thatsache mit ausgesprochen und mitgewußt: die der Relation. Der Wissende fühlt

sich auch gewußt und abhängig von einem höhern Wesen. Dieses Wissen ist schon Religion und die Grundlage aller Religion; weil die Hinweisung auf die Abstammung des Menschen aus dem Absoluten. Die Religion ist der Heimatschein des Menschen. Ein Mensch ohne Religion ist ein Wahnsinniger ohne Heimat. Dann ist der Mensch wie nicht von sich, so auch nicht Selbstzweck, nicht für sich, sondern für das Absolute: doch nicht im Sinne des Bedürfnisses von Seite des Absoluten, sondern der Dependenz von Seite des Relativen. Diese weitere Thatsache sagt ihm aber nicht bloß, daß er von Gott abhängig sei, sondern auch, daß er eine Zweckbeziehung zu Gott habe, und daher berufen sei eine gewisse Aufgabe zu lösen, und zwar im Namen Gottes und nicht bloß im Namen der Vernunft. Die Vernunft ist allerdings wie göttliches Denkgesetz so auch göttliches Gesetz des Wollens; gegen sie darf nichts gedacht und nichts gethan werden; allein ihre Aussprüche an sich sind nicht Zweckbestimmungen, sondern zunächst nur Formbestimmungen, und alles ethische Thun ist ein Thun für einander wie im Absoluten, so im Relativen, daher nicht sein Gesetz, sondern das Objekt seiner Thätigkeit sein Zweck ist.

Wir haben schon früher gezeigt, die Aufgabe des Menschen sei eine ethische und damit schon eine religiöse, und besteht darin, sich und die empirische Welt durch die Vereinigung seines Willens mit dem Willen des Absoluten zur Vollendung zu führen. Weiter zeigten wir, daß jedoch schon der erste Mensch seiner Bestimmung untreu geworden, seinen Willen vom Willen des Absoluten getrennt, und dadurch das Bewußtsein der Schuld auf sich und seine Nachkommen geladen habe. Diese Thatsache spricht sich gleichfalls durch die ganze Menschengeschichte aus als Gesammtbewußtsein der Menschheit durch das Versöhnungsopfer, das deß-

wegen auch bei allen Völkern der Erde unter irgend einer Form gefunden wird. Durch welche That aber der Mensch seinen Willen vom Willen des Absoluten getrennt habe, das kann die Philosophie nicht bestimmen, wie sie aus der Idee des Absoluten jene des Relativen und die Grundbestimmungen ihrer Realität wohl anzugeben vermag. Darüber kann nur die Geschichte der Menschheit, die mit dieser That ihren Anfang nimmt, Aufschluß ertheilen, wenn ihre Nachrichten so weit zurückreichen, was um so wahrscheinlicher ist, als jenes Faktum in den Anfang des Menschengeschlechtes zurückfallen muß, und für die ganze Menschheit als von so hoher Bedeutung erscheint, daß ihre ganze Geschichte dadurch eine andere Richtung angenommen hat, folglich ihr auch eingeschrieben ist.

Nach dem Gesagten ergibt sich nun völlig wie von selbst, was Religion sei. Metaphysisch genommen ist Religion die Anerkennung und Lösung der ethischen Aufgabe von Seite des Menschen. Sein ganzes Dasein ist hier Religion. Jene Aufgabe war aber durch drei Faktoren: Gott, Mensch und Welt, zu einer Aktion konstituirt; denn der Mensch soll die Natur und sich selbst in Vereinigung mit Gott zur Vollendung führen. Diese Verbindung mit Gott und ihre Aufgabe ist der Inhalt der Religion. Durch jene Verbindung sollte der Mensch höhere Kräfte in sich aufnehmen für sich, und auch um selbe in die Natur auszuströmen; denn um ihretwillen zum Theil besteht er aus Leib und Seele, und nicht ohne Rücksicht auf sie war er in jene spezielle Beziehung zum Absoluten gesetzt gemäß der Idee dieser Welt. Demnach ist Religion im weitesten Sinne die lebendige Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen zur Realisirung seiner Aufgabe. Bloß subjektiv gefaßt ist Religion die Anerkennung

eines höchsten Wesens mit dem Bestreben ihm durch Gehorsam zu gefallen, und durch Verehrung in seiner Gemeinschaft zu leben.

Nun aber wissen wir, daß der Mensch die primitivgesetzte Verbindung mit Gott durch eigene Verschuldung aufgehoben hat und dadurch jenes Band löste, in welchem die Grundlage aller Religion gegeben war. In solcher Trennung ist Religion nicht mehr möglich, wie auch die Aufgabe des Menschen unlösbar. Für beides ist Herstellung des primitiven Zustandes erste Bedingung. Wie aber diese Regeneration möglich sei, kann die Philosophie gleichfalls nicht bestimmen. Sie kann nur sagen, daß der Mensch durch sich selbst dieselbe herzustellen nicht vermöge; weil sie die Wiederherstellung eines Zustandes betrifft, der zum Theil eine That des Schöpfungsaktes war, und zum Theil über denselben sogar hinausreichte. Die Herstellung der primitiven Beziehungen des Menschen zu Gott ist nur durch Gott möglich. Das weiß die Philosophie; dann weiß sie auch, daß Gott diese Herstellung will; weil der Mensch nicht bloß sich selbst geschadet hat, sondern der ganzen Schöpfung, und weil die Idee der Schöpfung durch den Eingriff in ihre Ausführung nicht aufgehoben, ja nicht einmal modifizirt werden konnte; sondern nur die Weise der Ausführung eine Abänderung erleidet, da gleichfalls nur in der Weise ihrer Durchführung eine Alteration eingetreten war. Gott wird also die primitive Vereinigung mit dem Menschen wieder herstellen. Aber wie? Hier kann die Philosophie nur sagen: das Band der ersten Vereinigung hat nicht ausgereicht selbe zu erhalten; folglich wird Gott eine innigere Vereinigung und eine höhere Einheit an die Stelle der ersten setzen. In der ersten Vereinigung war die Menschheit mit Gott verbunden nur ihrem Willen nach, in der zweiten wird sie daher

mit ihm verbunden werden auch ihrer Natur nach. Wie aber das möglich ist, und von Gott ausgeführt wird, davon weiß die Philosophie als solche ebenfalls nichts. Sie weiß nur, daß schon nach der Idee der Welt die Vollendung des Menschen und ihre Vollendung auf die freie Gnade Gottes basirt war, da Gott eine ganz andere Welt schaffen, und unter ganz andern Verhältnissen zur Vollendung führen konnte, wozu die Gnade nicht nothwendig gewesen wäre; daß es demnach in der primitiven Idee Gottes von der Welt lag, seine Gnade so weit auszudehnen als nothwendig ist, um gerade diese Idee der Welt vollkommen zu realisiren. Obwohl jene Gnade als ein ganz freies Geschenk Gottes erscheint, wie wir schon nachgewiesen, so ist sie doch in die Ausführung dieser Idee der Welt als nothwendiger Faktor mitaufgenommen worden, und deßwegen ist es der Philosophie möglich, auch über die Gnade Bestimmungen zu geben. Auch die Gnade bildet ein Leben in sich nach den drei Faktoren, die wir im Absoluten nachgewiesen. Die Gnade als Wesen, als Grundlage der höhern Bestimmung wurde mit der Schöpfung gegeben als These; da sie aber aus sich die Lebensform nicht heraussetzte als Antithese, nicht zu sich selbst kam im Menschen als Gnade, sondern als Verlust derselben, so wird sie in zweiter Form potenzirt und personifizirt wieder gegeben, aus der dann die Synthese als die Gnade der Vollendung hervorgeht.

Demzufolge kann die positive Philosophie doch so viel sagen, daß die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott schon stattgefunden hat, und gemäß täglicher Erfahrung stattgefunden haben muß; weil überall in der Welt Gottesdienste bestehen, die ohne vorausgegangene Versöhnung unmöglich wären; auch lebt in jedem Menschen wie das Bewußtsein der Schuld so die Idee der

Versöhnung und ist demnach gerade so real wie die Idee der Schuld und wie jene vom Dasein Gottes selbst; folglich eine Idee, die primitiv in die Idee des Menschen mit aufgenommen war als Idee der Gnade und Erbarmung; denn aus Liebe schuf Gott die Welt, wie wir nachgewiesen, und in ihr liegt auch die Idee der Erbarmung. Hiemit ist zugleich wiederholt bezeugt, daß auch die so eben besprochene Thatsache in den Anfang der Menschheit zurückgesetzt werden müße; auch bliebe sowohl die Geschichte des menschlichen Herzens als die des Geistes und des Lebens unverstanden ohne nähere Kenntniß dieser Thatsache. So ist weiter das Böse im Menschen und in der Welt nur aus dieser Thatsache erklärbar; nur sie gibt den Grund an, warum der Mensch durch Sakramente geheiligt wird, deren Träger die Natur ist, und warum jeder Gottesdienst durch Symbole der Natur sich ausspricht. Wie der Mensch nur durch Vermittlung der Natur zum Wissen gelangt, so kommt er auch nur durch ihre Vermittlung zum wahren Wollen, und sie entgegen kommt nur durch ihn zu ihrer Vollendung.

Da wir nun wissen, daß das primitive Verhältniß des Menschen zu Gott wieder hergestellt wurde, und zwar in einer höhern Einheit, in einer höhern Form; so wäre die weitere Frage, wie das nun wohl geschehen sei? Allein diese große Thatsache in der Menschheit fällt zunächst in den freien Willen Gottes zurück, und deßwegen kann die Philosophie als solche hierüber etwas Bestimmtes nicht aussagen; weil sie aber dagegen in die Geschichte der Menschheit fällt, so werden wieder die Annalen des Menschengeschlechtes um so mehr davon zu berichten wissen, als sie das ganze Geschlecht im höchsten Grade berührt. Hierüber Aufschlüsse zu ertheilen, ist Sache der Christologie. Von Christus und Kirche

weiß die Philosophie als solche nichts. Sie kann wohl diesen erhabenen Gegenstand philosophisch behandeln, muß ihn aber alsdann von der Geschichte als Faktum herübernehmen.

Weiß aber die Philosophie an sich von Christus und Kirche nichts, so hat sie dagegen die Idee des Christenthums als Grundidee ihres eigenen Lebens, so daß ihr eigentlich doch nicht die Sache, sondern vielmehr nur der Modus fehlt, nach welchem von Gott ihre Idee realisirt wurde. Und hieraus sehen wir denn auch, daß das Christenthum mit der Philosophie nicht nur in keinem Widerspruche steht, sondern ihre erhabenste Idee erst im Christenthume zum vollen Bewußtsein gelangt; daß aber die dem Christenthume speziell inhärirenden Ideen über die Philosophie hinausliegen, und daher von dieser nur in negativer Form beurtheilt werden können. Was der Philosoph als solcher nicht mehr weiß, das kann und soll als historische Thatsache der Gelehrte wissen, und so entlehnt dann die Philosophie von der Geschichte und Wissenschaft die speziellen Ideen des Christenthums. Eine Philosophie ohne Religion ist eine Form ohne realen Lebensinhalt, und eine Philosophie ohne Christenthum ist ein Wissen ohne wahres Selbstbewußtsein.

2. Die positive Religion. Wir haben bereits gesehen, daß das Selbstbewußtsein des Menschen mit seinem Wissen vom Dasein Gottes und dieses mit der Religion als völlig identisch bezeichnet werden muß. Folglich wie der Mensch zum Selbstbewußtsein kommt, so gelangt er auch zur Religion. Wir wissen aber, daß der Mensch zum Selbstbewußtsein anders nicht gelangen kann, als daß die Ideen seines Geistes als das Allgemeine durch das Besondere außer ihm ausgesprochen, und so ihm objektiv werden. Sein Wissen ist bedingt durch Erziehung und Beleh-

rung. Nur ein Wissender außer ihm kann den Menschen zum wissenden machen. Wissende aber außer dem ersten Menschen waren nur Gott und die Geisterwelt. Folglich wurde der erste Mensch entweder direkt von Gott unterrichtet oder von einem Geiste, und das um so mehr, als ja eben schon der erste Mensch eine bestimmte Lebensaufgabe erhielt, die er weder übernehmen, noch erfüllen konnte, ohne sein Verhältniß zu Gott und zur Welt vorerst näher zu kennen. Wollte nun Gott das eine, so mußte mit Nothwendigkeit auch das andere geschehen. Ist der Mensch direkt von Gott oder von einem Geiste schon in den ersten Momenten seines Daseins unterrichtet worden, so war sein erster Religionsunterricht ein positiver und demnach auch sein Glaube ein positiver in Folge dieses Unterrichtes als göttliche Offenbarung in direkter oder indirekter Form.

Daß eins von diesen beiden geschehen sein müsse, das weiß die positive Philosophie; welches aber geschehen sei, das wird die Geschichte der Menschheit gleichfalls um so gewisser erzählen, als auch diese Thatsache wie die früher angeführten der ganzen Menschheit angehören. Auch bezeugt die Geschichte in diesem Betreff noch zwei weitere Thatsachen: daß alle Völker an eine positive Religion glauben, und die Religion der mehr gebildeten Völker der alten Welt in ihren Ausgangspunkten überall auf Monotheismus hindeutet. Daß aber bereits die ganze alte Welt deßungeachtet in Polytheismus verfiel, hat, abgesehen von äußern Veranlassungen, einen zweifachen psychologen und dadurch philosophischen Grund im Menschen selbst. Dadurch, daß das Relative nicht sein eigenes Sein ist, inhärirt das Absolute dem Relativen, dem Menschen, und diese reale Idee liegt deßhalb auch im Denkgeiste; allein er wurde ihr vielfach nur in der Weise be-

wußt, daß er die Inhärenz des Göttlichen für das Göttliche selbst nahm. Weiter liegt im Denkgeiste die Idee des Absoluten konstituirt durch drei Prinzipe in absoluter Form; da aber diese Idee noch schwerer erfaßbar ist, als die des Relativen, so nahm der denkende Mensch diese Prinzipe als mehrere Götter und verfiel wieder in Polytheismus. So ist es die mißverstandene Idee des Absoluten und Relativen, die jedem Denkgeiste eingeboren, was die Grundlage des Polytheismus bildet, und die Ursache erklärt, warum unwissende Völker so leicht in Polytheismus fallen konnten; denn es liegt im Polytheismus eine große aber mißverstandene Wahrheit, die ohne positive Belehrung von unwissenden Menschen unmöglich festgehalten werden kann. Dem plastischen, bilderreichen Orientalen wurde schon das speziell Konkrete das Göttliche, was erst der Grund des Allgemeinen, noch nicht das Allgemeine selbst sein kann.

War schon die Religion des ersten Menschen eine positive, eine Religion der Offenbarung, und mußte dieß sein, wie es die Natur des Menschen und die Idee seiner Aufgabe mit sich brachte; so ist nicht nur kein Grund da, anzunehmen, daß Gott dieses Verhältniß der Belehrung für die Zukunft geändert habe, sondern die Philosophie muß weiterhin annehmen, daß es um so mehr ein noch erhöhteres geworden sei, als sie kurz zuvor annehmen mußte, daß die Zerreißung der ersten Bande der Vereinigung mit Gott nur eine festere Schlingung derselben zur Folge haben konnte. Wie weit sich jedoch jener positive Religionsunterricht etwa erstreckt habe, das weiß die Philosophie zwar nicht anzugeben; das aber weiß sie, daß es einen positiven Religionsunterricht gegeben haben muß, und dadurch auch eine positive Religion; daß jener Unterricht und diese positive Religion mit der Lebens-

aufgabe des Menschen unzertrennlich verbunden sind; daß es deßwegen Pflicht des Menschen ist, jenen positiven Unterricht näher kennen zu lernen, um durch ihn das zu erfahren, was die Philosophie nicht mehr sagen kann; denn die Philosophie kennt nur den Inhalt der Vernunft, so weit es ihr bisher gelungen ist, denselben in der Objektivität der Begriffe richtig ausgesprochen zu erfassen; allein die Lehren und die Thaten Gottes, so weit selbe nicht Ideen und Thaten des Seins und der Schöpfung sind, können den Ideen des menschlichen Geistes nicht eingeschrieben sein, und daher im Inhalte unserer Vernunft a priori nicht aufgefunden werden, wohl aber a posteriori; weil der gegenwärtige Umfang unserer Vernunfterkenntniß nicht das Maß unserer Vollendung ist.

So stehen wir nun nicht bloß vor den Thoren einer positiven Religion, sondern der Beweis für ihr reales Dasein und ihre Grundprinzipien sind auch die Ideen unserer eigenen Wissenschaft. Wir sind bisher nirgends die Magd der Theologie gewesen, sondern blos dem Lichte des eigenen Geistes folgend finden wir uns jetzt mitten in ihrem Gebiete und werden hören, welche Aufschlüsse uns die Christologie über das zu ertheilen vermag, was die Prophetie der Philosophie uns verheißen hat.

Auch in dieser Untersuchung wird die Philosophie noch Philosophie sein, doch mehr in negativer als in positiver Form. Ihre anerkannt richtigen Prinzipien wird sie positiv zur Geltung bringen, und dadurch für die Christologie den rechten philosophischen Standpunkt gewonnen haben; was aber über jene Prinzipien hinausliegt, das wird sie theils negativ, theils als historische Thatsache zu bestimmen suchen. Wollten wir aber hier schon die Christologie behandeln, so würden wir die Grenzen unseres Zieles

überschreiten. Die Christologie ist der zweite Theil der Religions-Philosophie und folgt später.

Unsere Prinzipien über Religion haben wir hiemit ausgesprochen, und wollen denselben hier noch einen Beweis über das Dasein Gottes hinzufügen.

3. Die früheren Beweise über das Dasein Gottes sind ohnehin bekannt, wie auch die Einwendungen dagegen. Kant's Kritik hat sie vollends um alles Ansehen gebracht, jedoch mit Unrecht. Denn in der Sache selbst haben jene Beweise recht, nur in der Form sind sie verfehlt. Man hat aber nicht so sehr ihre Form angegriffen, als vielmehr ihre Beweiskraft überhaupt. Das Viele, was man ihnen vorgeworfen, können wir auf den einfachen Ausdruck zurückbringen: das Endliche bildet kein Kontinuum zum Unendlichen; jene Beweise aber gingen alle vom Endlichen aus und wollen auf diesem Wege zum Unendlichen gelangen. Ueber solch philosophischen Scharfsinn muß man freilich lachen. Wohl ist jene Jakobsleiter verloren gegangen, durch die ein Kontinuum vom Endlichen zum Unendlichen hergestellt war; doch sollte durch ihren Verlust die Brücke zwischen Gott und Welt vielleicht doch nicht gänzlich abgetragen sein. Wahr ist nur: vom Unendlichen ist kein nothwendiger Uebergang zu diesem Endlichen, unrichtig aber ist das Gegentheil; denn das Sein des Relativen ist ein Prädikat des Absoluten. Oder hat etwa die Welt nichts Göttliches an sich, was weit über sie selbst hinausgeht? Für den philosophirenden Geist ist die Welt nur die große Frage nach Gott, den sie selbst mit absoluter Nothwendigkeit als ihr prius postulirt. Denn wenn das Endliche kein Kontinuum zum Unendlichen bildet, dann steht das Endliche absolut selbstständig da, und ist selbst das Absolute, was nach der Idee des Absoluten

nicht möglich ist. Mit diesem einfachen Satze sind all' jene zahlreichen Widerlegungen genannter Beweise auch schon widerlegt. Zur Setzung des Endlichen und zur in Existenz Erhaltung desselben ist eben noch etwas anderes nothwendig als bloß die greifbare Materie, die allerdings als solche kein Kontinuum zum Wesen des Unendlichen bildet; allein schon die Setzung dieser Materie postulirt noch etwas ganz anderes als das Greifbare an ihr. Wohl wahr, das Wesen des Endlichen an sich bildet kein Kontinuum zum Wesen des Unendlichen, da hier absolute Gegensätze bestehen; aber das Sein des Relativen bildet mit absoluter Nothwendigkeit ein Kontinuum zum Sein des Absoluten, und so auch das Leben und das Bestehen des Relativen. Daher bezeugt die Welt in ihrer endlichen Form wie das Daß so auch zum Theil das Was Gottes. Findet man zwar gerade diese Welt nicht in Gott, so findet man doch Gott in dieser Welt. Und der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes ist nichts anderes als die Erklärung, daß diese Welt das Absolute selbst nicht sei und nicht sein könne. Wir haben früher schon nachgewiesen, daß der Mensch das nirgends findet, was er nicht in sich selbst hat. Wer Gott in sich selbst verloren, der kann ihn auch in der Welt nicht mehr finden, nicht bloß ethisch, sondern auch philosophisch nicht. Wüßte jene Philosophie, was das Sein ist, so wäre ihr auch bekannt, daß das Sein des Endlichen nicht im Endlichen, sondern im Absoluten liegt, und daß das Endliche nur in realer Verbindung mit dem Absoluten sein Dasein hat und haben kann. Zwar wandelt die Welt nach Vorschrift ihres Gesetzes, ihr Gesetz ist ihr Leben. Wer ist aber das Leben jenes Gesetzes, und dadurch seine Begründung und seine Ursache? Stand und Stufe, Leben und Verhältniß der Dinge bestimmt nicht das Gesetz,

sondern die Idee. Ist jenes Gesetz nicht selbst das Absolute, so besteht es nur in realer Verbindung mit dem Absoluten; daß es aber das Absolute nicht sein könne, haben wir früher schon genügend nachgewiesen; weil aber das Gesetz weiß und will, muß es auch einem Wissenden und Wollenden angehören. Das über die erwähnten Beweise. Wir wollen ihnen einen andern beifügen, der allen Anforderungen der Wissenschaft besser genügen soll. Wir nennen ihn den eidologischen Beweis.

Wer selbst Verstand hat wird in der Welt auch Verstand finden. Die Gesetze der Natur sind Gesetze der Vernunft und werden von dem Verstande deßwegen oft mit großer Ueberraschung aufgefunden. Jedes Dasein repräsentirt eine Idee, und wie das Einzelne, so das Ganze, so die ganze Welt. Die Welt ist ein Ganzes nur durch die Einheit ihrer Idee. Ihre Idee ist aber nicht ihr Sein, obwohl sie lebt in ihrem Dasein; denn sonst fiele Idee und Sein absolut in Eins zusammen, und die Welt sowohl als jedes Ding für sich wären das Absolute, was sich selbst widerspricht. Ist die Idee der Welt nicht ihr Sein, so ist ihr Sein ein Sein nach der Idee, und die Idee ist früher als die Welt, früher als die Zeit, früher als der Raum; denn auch Zeit und Raum sind nur nach einer Idee, was sie sind. Fällt aber die Idee der Welt über die Welt und über Zeit und Raum hinaus, so fällt sie der Ewigkeit anheim. Und da sie als organisirender, die Welt bildender und leitender Verstand, die im denkenden Menschengeiste zum Selbstbewußtsein gekommen ist, nicht ohne Träger sein kann; so muß sie demgemäß in einen Geist verlegt werden, der vor aller Zeit und außer allem Raume existirt. Die Idee der Welt ist aber auch unvergleichlich größer und ihr Inhalt viel reicher als das Bewußtsein des Menschen-

geistes; denn dieser Geist kann die Idee dieser Welt nicht erfassen, und ist auch als denkender Geist selbst nur ein Theil jener Idee; dann verzweigt sich die große Weltidee in eine unaussprechliche Zahl der Ideen einzelner Dinge, die jedes für sich nach ihrer Art als Repräsentant seiner Idee eine Welt im Kleinen bildet, und diese unzähligen Ideen gliedern sich in einander zu einem harmonischen Weltall, das nur ein allwissender und allmächtiger Geist der Träger einer solchen Unendlichkeit von Gedanken in der Einheit einer Idee sein und sie realisiren konnte. Folglich verlangt die Idee der Welt wie einen vorzeitlichen und deßwegen ewigen, so auch einen allwissenden und allmächtigen Geist. Dann ist aber die Idee der Welt ihr auch als ihr Leben eingeschrieben, denn ihre Idee lebt in ihr, und deßwegen kann sie in jenem Geiste auch nicht mehr bloß ein Gedanke sein, sie muß selbst Leben in ihm sein, um Lebenssetzung in der Welt sein zu können; sie muß also mit dem Wesen und mit dem Leben jenes Geistes in Eins zusammenfallen. Idee und Geist sind objektiv wie subjektiv untrennbar. Wer die Idee hat, der hat auch den Geist, und wer die Idee in ihrer Itensivität und Extensivität erkennt, der erkennt auch den Geist. Folglich bildet die Idee der Welt nicht bloß ein Kontinuum zu Gott, sondern ist die reale Gegenwart Gottes selbst; daher verhält sich auch die Idee der Welt zu Gott nicht bloß wie die Wirkung zur Ursache; denn so verhält sich nur die reale Welt an sich zu Gott, anders aber ihre Idee. Die Welt ihrer Idee nach ist ein nothwendiges Prädikat des Absoluten, und dadurch ein Beweis für das Dasein Gottes. Wir schließen hier von dem Prädikate, das wir kennen, auf das Subjekt, und nicht von der Wirkung auf die Ursache; denn die Idee der Welt ist eine nothwendige That

Gottes in Gott, und trägt dadurch den Charakter göttlicher Eigenschaft. Die Idee der Welt fällt nämlich mit dem Wesen Gottes nothwendig zusammen, nicht aber die reale Welt selbst. Die Welt als Schöpfung ist ein freier Akt des göttlichen Willens, die Welt aber als Idee ist ein nothwendiger Akt des göttlichen Denkens. Ewig wie Gott ist die Idee der Welt, und fällt mit seinem Wesen in der Art zusammen, daß sie in ihm nicht bloß als Gedanke, sondern auch als Leben existirt, so daß in ihr Gott realiter repräsentirt ist. In dieser Darlegung glauben wir aus der Idee der Welt den Beweis für das Dasein Gottes nun direkt geführt zu haben.

Mit dem Beweise schließen wir den theoretischen Theil unserer Philosophie ohne die Prinzipien des praktischen auch jetzt schon vorzulegen; weil sie weniger tief den Organismus des hier ausgesprochenen Systems berühren, wenn sie auch den früheren Standpunkt auf jenem Gebiete oft gänzlich verlassen; denn nach unsern Prinzipien beruhen allerdings die Kategorien der Ethik und Politik: Freiheit und Gesetz, Recht und Pflicht, auf ganz andern Anschauungen, als die subjektive Philosophie bisher angenommen hat.

Durch das hier Vorgetragene hoffen wir nun solche philosophische Thatsachen aufgestellt zu haben, welche die gegenwärtige Pilosophie so recht im Centrum ihres Lebens anfassen, und einmal ausgesprochen sich selbst behaupten, und dann auch vom Gegner wohl bekämpft, aber nicht mehr in das Reich nur vorübergehender Meinungen verwiesen werden können, weil es eben Thatsachen und nicht bloß Behauptungen sind. Die früheren Systeme mußten wir in der Darlegung unserer Prinzipien meist völlig verlassen, da sie uns theils als unhaltbar,

theils als ungenügend erscheinen. Wir haben die bezüglichen Gegensätze jedoch bereits nie genannt, weil uns das zu weit geführt hätte. Ueberdieß leidet die deutsche Philosophie allzusehr an einem trockenen Formalismus bloß logischer Abstraktion ohne objektiven Inhalt, und ist dadurch weit mehr bloß Dialektik als Spekulation.

Wir wollten jenem Subjektivismus gegenüber die Fundamente etwas tiefer legen, und zwar auf den realen Grund des absoluten Seins, und suchten dann im Verlaufe der Entwicklung den Anforderungen dieses Prinzips gerecht zu werden. Wir glauben dadurch den Kantischen Subjektivismus und Hegel's noetischen Pantheismus überwunden zu haben und später noch mehr zu überwinden. Wie weit aber das uns wirklich gelungen, mögen Kundige beurtheilen. Wir wollten auch zwischen jene kahlen, himmelhohen Palmgewächse deutscher Philosophie neuen Samen hineinwerfen, damit grünende Bäume gepflanzt werden dem philosophischen Wanderer auf der ermüdenden Reise dieses Lebens zu behaglicher Rast; denn der Gedanke findet erst dann Ruhe, wenn er die Realität seines Inhaltes geschaut hat. Dem entgegen ist die deutsche Philosophie in eine Sackgasse gerathen, und wollte gerade dieses Resultat ihrer Schwäche als ihre Vollendung anerkannt wissen. Man hat zwar gegen solch' chinesische Mauer vielseitig protestirt, allein vorwärts wußte man auch nicht mehr. Unser Weg führt vorwärts und neues Licht umstrahlt den gemessenen Schritt. Möge daher unser Prinzip wie ein leuchtender Blitz sein, der denkende Geister entzündet, und sie für philosophische Wahrheit mächtig belebt. Wohl sind es nur die Grundgedanken unserer Philosophie, was wir hier vorgelegt haben, und nicht etwas Vollendetes; jedoch vollendet ist diese Philosophie auch

dann nicht, wenn später noch unsere Prinzipien selbst vollständig durchgeführt sein werden; weil ihre Vollendung prinzipiell an die Bildungsstufe eines Volkes gebunden, und so durch deren Vollendung selbst bedingt ist. Was wir hier bieten, ist zwar nach äußerem Umfange nur wenig, was wir aber damit wollen, ist viel. Wir wollen eine positive Philosophie.

Schließlich dann abgesehen von allem, was wir hiemit gewollt und geleistet, wird ein unbefangener Denker freies Forschen und selbstständiges Urtheil uns nicht absprechen, wenigstens hat der Katholizismus daran uns nicht gehindert; denn dieser tritt nicht dem freien und selbstständigen Gedanken, sondern nur der Verirrung des Denkens entgegen. Das Allgemeine kann nie beschränkender sein als das Besondere.

Finis.

Inhalt.

Eberhard, Anton,

Monotheistische Philosophie Grundgedanke einer positiven Philosophie

München 1861